

بمناسبت اطفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبد الرحمن جامی ہروی

نگاہی بہ
سلامانِ ابدال جامی

و سوابقِ آن

از

عبدالحی حبیبی

تعلیق : از محمد اسماعیل مبلغ

انشارات انجمن جامی

ویاست نویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳

۵۵

مناسبت احتفال پنجاهمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبدالرحمن جامی مہروی

نگاہی بہ
سلامانِ اقبال جامی

وسوابقِ آن

از

عبدالحی حبیبی

تعلیق: از محمد اسماعیل "مبلغ"



انشارات انجمن جامی
ہیاست نور افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳



تصویر حضرت مولانا عبدالرحمن جامی عمل دولت جہانگیری کہ از روی عمل استاد بہ زاد کتبہ نمودہ

بسمه تعالی

(۱)

سلامان و ابسال

تلقین مطالب اخلاقی و اجتماعی و حکمتی و سیاسی بوسیله نشر
یا نظم روانی ، و در ضمن قصص و حکایات ، از زمان قدیم در بین بشر
رواج داشته ، و در ادبیات هر ملتی چنین داستانهارا میتوان یافت
که مبنای آن بر حکمت و تلقینات اخلاقی بوده ، و مبادی سودمند
و مفیدی را در ضمن حکایات شیرین و دلچسپ در آورده باشند . از
نظایر اینگونه داستانها در هند کتاب کلیمه و دمنه (۱)

(۱) نام این کتاب بقول البیرونی در سنکربت (پنجه تنگه) بود که بامر
انوشروان ، طبیب معروف برزویه آنرا به بهلولی در آورد ، و مؤلف اصلی آنرا
بید با بندت گفته اند که به گفته الیعقوبی و ابن حوقل آنرا برای دابشلمیم راجه
نوشته بود ، و از همین ترجمه بهلولی عبدالله ابن مقفع در اواسط قرن دوم هجری
به عربی ترجمه کرد : که از روی آن ابان بن عبدالحمید لاحقی نظم نمود . و به
هارون الرشید تقدیم داشت و یکصد هزار درهم جایزه گرفت (کتاب الوز را
(جهشیا ری ص ۲۵۹ طبع و یا نا ۱۹۲۶) و ناظم دیگر تازی آن علی بن داؤد است
و البیرونی گوید که در ترجمه آن از هندی به بهلولی و عربی و باز بفارسی تحریفاتی
وارد آمده و اگر من مجال یابم ، آنرا بر عایت امانت ترجمه خواهم کرد
(کتاب السهند ۱۲۳) .

اما ترجمه فارسی آنرا در عهد امیر نصر بن احمد سامانی ، ابوالفضل محمد
بلعمی وزیر کرد (مقدمه شاهنامه ابو منصور) و از روی همین ترجمه بقول فردوسی
«گر غایه بوالفضل دستور اوی» به رودکی بفرمود ، تا آنرا به فارسی دری
در مثنوی بجزر مل مسدس نظم کرد (حدود ۳۲۰ هـ) که اکنون در دست نیست
(بقیه بر بارو فی صفحه ۲)

و بوداسف و بلوهر است (۱) که از سنسکریت به عربی و فارسی ترجمه شده اند، و در ادب پهلوی نیز داستانهایی از همین قبیل مانند داستان بهرام چوبین (۴) و شهر برازیا ابرویز و غیره موجود بود (۳) که در ادب فارسی بهترین نمونه های آن را در مثنوی مولانا جلال الدین بلخی و منطق الطیر عطار و غیره توان یافت.

اما داستان سلمان و ابسال (۴) تا جایی که معلوم است، اصل

آن یونانی بود.

(۱) این داستان هندی منسوبست به بودا و بر و هیترا یعنی مرشد و رهنما، که در آن تولد و تربیت و عزلت بودا بیان گردیده، و به اشاره و تلمیح بین استاد و شاگرد بر مسایل پیچیده و اسرار خلقت روشنی انداخته میشود، این کتاب در بین مسلمانان و مسیحیان مقبول بود، و اخوان الصفا در رسائل خود، فصولی از این کتاب اقتباس کردند (تعلقات هند و عرب ۱۷۰) داستان بوداسف و بلوهر از سنسکریت به پهلوی و از آن به سریانی ترجمه شد، که از روی آن در یونانی رومانی بنام BARLAAM ET YO'ASEPH ترتیب گردید، و در قرون وسطی داستانهای فراوانی را در آن و با براساس آن نوشتند (ساسانیان کرسن سن ۴۱۳ ترجمه عربی)

(۲) این داستان راجله بن سالم در حدود ۱۱۰ هـ از پهلوی به عربی در آورد، که در اخبار الطوال دینوری و در ترجمه تاریخ طبری و در شاهنامه فردوسی برخی ازان موجود است.

(بقیه باورقی صفحه اول)

و بعد از این ابوالمعالی نصرالله بن محمد منشی غزنوی آنرا در اوایل قرن ششم هجری بفارسی در آورد (حدود ۵۳۶ هـ) و یک کلیله و دمنه منظوم از احمد بن محمود طوسی لامعی (حدود ۶۴۲ هـ) در موزه برتانیه موجود است.

و باز در هرات بدست ملا حسین واعظ کاشفی بنام انوار سهیلی تهذیب و ترتیب شد (حدود ۹۳۰ هـ) تا که بالاخر از طرف ابوالفضل فیضی دکنی در عصر اکبر ۹۹۶ هـ در هند بنام عیار دانش بفارسی انشا گردید.

(تعلقات هند و عرب ۱۶۶ پیوسته، ساسانیان کرسن سن ۴۱۲، سبک شناسی

۱۵۷۱ تاریخ ادبیات صفا ۲۰۵۰)

و از روایات قدیم یونان بشمار می آمد ، که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی که از اوایل دوره اموی تا واسط عهد عباسیان صورت گرفت ، از آن زبان به عربی ترجمه شده بود .

داستان سلامان و ابسال در ادبیات عرب و عجم بصور مختلف نقل شده ، و آخرین شکل ادبی همانست که از طرف حضرت جہامی بآن داده شده ، و من تا جائیکه اطلاع دارم ، تمام صور آنرا در ذیل شرح میدهم :

(بقیہ باورقی صفحہ ۲)

(۳) تاریخ ادبیات دکتور صفحا ۱۳۴، ۸

(۴) نام سلامان و ابسال بظن غالب از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده ، و چون اصل یونانی بود ، نامهای بهلوانان اصلی آن هم مانند هرمانوس و قلیقولا س باید بریشه یونانی آن مربوط باشد . محقق طوسی در شرح اسمین گوید : سلامان نام درخت و نام جای و از اسماء رجال است ، و ابسال به کسره اول تحریم باشد ، و بسل در لغت عرب حبس و منع است (شرح اشارات ۳، ۳۶۴) ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم معروف به ابن منظور افریقی گوید : سلامان که واحد آن سلامانه است نوعی از اذدرخت است (لسان العرب ۱۵، ۱۸۹ طبع بولاق ۱۳۰۳ق) اما جامی نام سلامان را مشتق از سلامت دانسته و گوید :

چون ز هر عیش سلامت یافتند از سلامت نام او بشکا فتند

سالم از آفت تن و اندام او ز اسمان آمد سلامان نام او

ولی این اشتقاق نیز با قواعد زبان تازی مطابق نیست و اگر در عربی نام جایی و یا مردی و یا درختی هم باشد ، و برای ابسال به فتح اول نظایری مانند ابسال مصدر باب افعال و بسل ثلاثی مجرد نیز در آن زبان موجود باشد ، باز هم این دو نام را عربی پنداشته نمی توانیم . زیرا اصل داستان را ده سرزمین عرب و برداخته ایشان نیست ، بلکه از راه ترجمه یونانی شهرت یافته است ، و نامهای کارگردانان داستان هم باید از آنجا باشد .

بدانکه سلامان نام آبی بود از بنی شیخان بر راه مکه از طرف عراق و در ادب عرب ذکر آن مکرر آمده است (رجوع به معجم ما استعجم تألیف عبداللہ اندلسی متوفی ۴۸۷ھ ، ج ۳ ص ۷۴۵ طبع قاہرہ ۱۹۴۹م)

ترجمه عربی حنین بن اسحق

این ترجمه در (۱۱) صفحه کوچک ۱۸ سطری در آخر مجموعه نه رساله شیخ الرئيس حسين ابن سینا در سنه ۱۹۰۸ م بوسیله مطبعة هندیة قاهرة مصر چاپ شده که عنوان آن چنین است : «قصه سلامت و ابسال ترجمه حنین بن اسحق العبادی من اللغة اليونانية» این مترجم ابوزید حنین بن اسحق عبادی طبیب و مورخ معروف عربست از اهل حیره عراق ، که در سنه ۱۹۴ ه بدینا آمد و عربی را از خلیل بن احمد و طب را از یوحنا بن ماسویه و غیره در بغداد فراگرفت ، و یونانی و سریانی و فارسی را آموخت ، و مامون عباسی او را در بغداد رئیس دیوان ترجمه گردانید . وی به ممالک روم و فارس سفرها کرد ، و ۴۶۰۹ کتاب را از یونانی به عربی و سریانی برگردانید ، و ۱۱۵۹ کتاب را نوشت و در سنه ۲۶۰ ه در بغداد مرد (۱) و با اتفاق مورخان ترجمه سلامت و ابسال یونانی به عربی از دست (۴) و محقق طوسی نیز تصریح میکنند که :

«ونقلها حنین بن اسحاق من اليونانی الى العربی»

(شرح اشارات ۳ ر ۴۶۶)

حنین بنظرمی آید : که قصه سلامت و ابسال ، قبل ازین هم در عرب شهرت داشت ، زیرا محقق طوسی در شرح اشارات گوید :

(۱) برای شرح حال او دیده شود : ابن خلکان ۱۶۲۱ و فهرست ابن ندیم فن ثالث از مقاله سابعه و طبقات الاطباء ۱۸۴۱ و اخبار الحکماء ۱۱۷ و تاریخ حکماء اسلام ۱۶ و فهرست تمهیدی ۵۳۰ و مجله مجمع علمی دمشق ۲۲ ر ۲۷۷ و الامراء ۱۹۳۸ ر ۲۰ م .

(۲) الاعلام از خیرالدین زرکلی ۳۲۵ ر ۲ ج ۱ قاهره ۱۹۵۴ م .

« این قصه از موضوعات شیخ الرئیس نیست
 و طوریکه امام فخرالدین رازی در شرح خود بر
 اشارات ضح این دو نام را بشیخ نسبت داده صحتی
 ندارد. زیرا این داستان در قصص عرب وجود داشت
 و در امثال و حکایات عرب همین دو نام مذکور بود
 و من در خراسان از مردمان دانشمند شنیدم، که
 ابن الاعرابی در کتاب خویش که الانوار نامداشته
 دو شخص را نام برده که یکی مشهور به خیر و نیکی
 بود و سلامان نامداشت.

دو دیگر که جرهمی بود به بدی و شر مشهور
 بود، و در همین راه پیرد، و در امثال و قصص
 عرب ذکر از ایشان باقی ماند.»

(۱)

محقق طوسی در همین جا تصریح میکند: که من کتاب الانوار در
 ابن اعرابی را ندیده ام. و فقط در خراسان همین قدر از افاضل آن
 سامان شنیدم.

این ابن الاعرابی ابو عبدالله محمد بن زیاد از رایان
 و لغویان کوفه است، که ربیب مفضل بن محمد صاحب المفضلیات
 بود، و در ادب عرب و تاریخ قبایل و انساب استاد، و مدتها بدون
 رجوع بکتاب، مطالب عمده و فراوانی را برصدها نفر القامی کرد
 در سنه ۱۵۰ هـ بدنیاء آمد، و در سال ۲۴۱ هـ در سامرا از جهان رفت
 و از تألیفات وی الانوار در ادب است که نسخ خطی آن موجود
 است و طبع نشده.

(۲)

(۱) شوحین اشارات از طوسی و امام رزی طبع عمر حسین خشاب در قاهره.

۵۲۳۱ ق جلد ۲ ص ۱۰۱.

(۲) الاعلام زرکلی ۶/۳۶۶: برای شرح احوال وی رجوع کنید به ابن خلکان

۱/۴۹۲ و تاریخ بغداد ۲۸/۲۵۰ والوافی بالوفیات ۷۹۳ و نزاهة الالباء ۲۰۷

و طبقات النجوبین ۲۱۳ و معجم الادباء ۷/۵ و فهرس الموفین ۲۴۸ و مجله
 المقتبس ۳۶/۶ و الفهرست ابن ندیم ۶۹ و بروکلمن ۱۱۹/۱۷۹.

۱ ذکر نام 'سلامان و ابسال در نوا در حکایات عرب در اوایل قرن سوم هجری این مطلب را به ثبوت میرساند، که داستان سلامان و ابسال در اوایل دوره اسلامی بین تازیان شهرت داشت، و محقق طوسی نیز بیست سال بعد از نوشتن شرح اشعارات، همین قصه را بدو صورت خوانده، و ملخص آنرا در شرح اشعارات نوشت، که یکی از آن ترجمه حنین بن اسحق از یونانی عبری بود. (۱)

تلخیصی که محقق طوسی از داستان سلامان و ابسال در شرح اشارات میدهد، طابق النعل بالنعل با متن مطبوع ترجمه حنین بن اسحق برابری دارد، که من بقید اختصار آنرا می آورم. (۲)

« در زمان قدیم قبل از طوفان آتش، پادشاهی که هرمانوس بن هرقل سوفسطیفی نام داشت، بر کشور روم تا کنار بحر، و بر بلاد یونان و سرزمین مصر حکم میراند. وی بنای عظیم و طلسم کهنی را ساخت، که در طول صد هزار قرن از بین نرفت، و غلبه عناصر، ارکان آنرا و ایران ساخت، و اهرام نامیده شد.

این پادشاه دانشمند که کشور وسیعی داشت، بر آگاهی از تأثیرات صور فلکی موله بود، و اسرار خواص زمین را دانستی، و اشکال طلسمی را ممارست نمودی. وی با مرد آلهی قلیقولاس صحبت داشتی، و از علوم خفی آموختی.

(۱) شرح اشارات محقق طوسی ۳۶۷۳ چاپ مطبع حیدری تهران ۱۳۷۹ ق
نمط تاسع در مقامات عارفین.

(۲) محقق طوسی در شرح اشارات ۳۶۵۳ داستان را بسیار کوتاه و ملخص آورده، که تمام آن در يك صفحه است، ولی من آنرا از متن عبری حنین بن اسحق تلخیص کردم.

و این حکیم همواره در غار ساریقون به ریاضت
پرداختی، و در چهل روز یکبار به گیاهان
زمینی روزه کشادی. و به تدبیر این مرد دانشمند،
معموره زمین مسخر هرمانوس شد.

اما پادشاه پسری نداشت، و به حکیم شکوه نمود. چون
هرمانوس از معاشرت زنان دوری میجست، و در مدت
سه قرن زندگی خویش بازنی هم آغوش نشده بود،
بنابراین دانشمند مذکور چاره یی اندیشید، و از
نطفه هرمانوس طفلی زیبا بوجود آورد، که او را
سلامان نامیدند، و برای پرورش و شیر دادن این
کودک، دختر هژده ساله فتانی را که ابدال نام
داشت گماشتند.

پادشاه ازین تدبیر مرد دانشمند شاد گشت و گفت:

ای سلطان فرودین گیهان! چه پاداش میخواهی؟
دانشمند پاسخ داد: اگر میخواهی پاداشی دهی،
همت گماز! تا بنائی عظیم بوجود آورم، که آب
از ویرانی و آتش از سوختن آن فرو ماند،
و حصاری باشد برای بقای نقس و نگهداری آن
از نادانان و من برای این بنادری را خواهم ساخت، که
جز دانشمندان حق آنرا نه بینند، و درین هر هفت
طبقه آن یک طبقه صدگزی خواهد بود، تا
دانشمندان در آن پناه یابند.

شاه این نظر حکیم را پسندید و گفت: چون این
بنا سودمند است، بنابراین یکی را برای خود،
و دیگری را برای من بساز! تا خزاین و علوم و اجساما
بعد از مرگ در آن محفوظ مانند.

در چنین حال دانشمند درازا و پهنای هر دو

اهرام را تعیین کرد، و در زیر زمین خانه های درازی
را ساخت، و آلات گوناگونی را در آن نصب کرد،
و هر روز هفت هزار و دویست کارگر در آن کار
کردی، تا با انجام رسید.

اما کودک نوزاد دوره شیر خواری خود را در
آغوش ابدال زیبا گذرانید. چون پادشاه خواست
او را از کنار دایه اش جدا کند. آنقدر تپید، که
دل پدر بر سوخت، و تاسن بلوغ او را با ابدال ماند.
اکنون محبت کودک سی ساله مان به عشق شدیدی
و سوزانی تبدیل شده بود. و صحبت ابدال او را
از خدمت پدر بازداشته بود. چون پادشاه شدت
عشق سالمان را دید گفت: فرزندم! تو یگانه پسر
منی! و در دنیا جز تو ندارم، ولی آگاه باش! که
زنان فریبنده و شرانگیزند، و از اختلاط ایشان
سودی بدست نمی آید، باید ابدال بر دل تو چیره
نشود، و خردت را مقهور و نور چشمانت را تیره
نسازد، انسان باید طریق عقل سپرد، و بر قوای
بدنش چیره باشد، تا بدستیار ایشان به عالم
برین نورانی تر رسد، و بر وفق عدل و حق بر حقایق
موجودات آگاهی یابد. پس باید ازین روش پی
که ابدال نامدار دبیر هیزی، و خود را به زیور
تجربد بیارایی! تا من کنیزی را از گیهان برین
(عالم علوی) به همسریت دهم.

اما سالمان به شعله عشق ابدال آنقدر سوخته
بود، که پند پدر را کمتر شنقت، و چون بخانه باز
گشت، ماجرا را با ابدال گفت، و مصلحت او را

خواست . وی گفت : سخنان مردی را نباید شنید
که به وعده‌های باطل ، لذات آجل را از دست می
برد . چون من همواره ترا خوش نگاه خواهم داشت
باید به پدر بگویی : که تو مرا و من ترا از دست
نمید هیم .

سلامان این سخن را به وزیر پدرش گفت ، و چون
وزیر آنرا به شاه رسانید ، سخت بر آشفت ، و فرزند
خویش چنین پند داد : « ای فرزند ! گفتم
دانشمندیست که گفت : امانت با دروغ و شاهی با
بخل و اطاعت نسوان فراهم نیاید ، و من در زندگانی
خود ، که بر معموره گیتی حکم رانده ام ، و حرکات
اجرام سماویه را دیده ام در یافته ام ، که اشتغال
با فواحش زنان ، انسان را از نیکی باز میدارد .
سلامان پند پدر را پذیرفت ، و اکثر شب را به
اخذ علوم مفیده میگذرانید ، ولی در اوقات دیگر
بجای خدمت و حضور بدر بار پدر ، پیش ابسال
می شتافت ، و از صحبت دلاویز و لذتها می برد ،
چون پادشاه از این حال اطلاع یافت ، خواست ابسال
را بکشد ، ولی هر نوس وزیرش مانع آمد ، و پادشاه
را به پند و اندرز پسرش گماشت ، تا ازین راه او را
براه راست باز آورد .

چون سلامان ازین اندیشه پدر آگهی یافت ،
با ابسال مصلحت کرد ، و هر دو از پیش پادشاه به
ماورای بحر مغرب گریختند . ولی شاه در آلات
و طلسم‌های سیمینی که داشت ، و به وسیله آن می
توانست ، موضع معینی را در اقالیم جهان بسوزاند

از احوال سلامان و ابدال آگاهی یافت ، که در نهایت عسرت و صعوبت بسر می برند . ازین رو با خود اندیشید ، که عاقبت پشیمانی خواهند کشید و باز خواهند آمد .

ولی چون مدتی گذشت و نیامدند ، خشمگین گردید ، و میل ایشانرا بایکدیگر بوسیله علوهیکه میدانست باطل گردانید ، تا که به آلام و مصایبی گرفتار آمدند ، و سلامان دانست که این همه فراورده خشم پدر است ، و بنا بران با پشیمانی بدرگاه پادشاه آمد .

پدر چون او را بازدید گفتش : پوزشت را بشرطی می پذیرم که این روسپی ابدال را پدر رود گویی ! زیرا در چنین حال شایسته سریر سلطنت نخواهی بود ، و تخت و تاج ، توجه کامل و فراغ ترا از جنگ ابدال خواستار است . و اگر باوی پای بسته یی ، دستی بر تاج شاهی نخواهی داشت . چون این دو دلداده از رای پادشاه آگاهی یافتند ، شبانگاهان برآمدند ، و هر دو خود را در آب دریا انداختند .

ولی شاه که متوجه ایشان بود ، بر و حانیت آب فرمان داد : تا سلامان را نگهداری کنند ، و ابدال را فرو برد ، و غرق سازد . سلامان از فراق ابدال سخت رنجید ، و نالان شد ، و بحالت جنون و دیوانگی رسید . چون پدر او را مشرف به لالندید ، قلیقو لاس حکیم را خواست ، و چاره کار بسر را باو سپرد . حکیم سلامان را به غار ساریقون برد ، و وعده داد : که او را با ابدال هم آغوش خواهد ساخت . ولی تاجهیل روز باید هدایات او را بمورد عمل گذارد ، و این سه شرط او را بپذیرد :

اول اینکه حال خود را پنهان نگذارد ، زیرا علاج هیچ رنج ، بدون اطلاع کامل طبیب ممکن نیست .

دوم : باید عین لباس ابدال را بپوشد ، و هر چه از حکیم بیند ، همان عمل را تقلید کنند ، جز اینکه حکیم تا چهل روز روزه خواهد داشت ، و سلامان در يك هفته یکبار روزه خواهد کشاد .

سوم : باید که سلامان در مدت زندگانی خود غیر از ابدال با دیگری عشق نورزد .

حکیم به ادعیه و نماز های زهره پرداخت ، و سلامان هر روز تمثال ابدال را پیش روی خود میدید که می آید ، و با او به لطف و مدارا سخن میگوید . وی خوش بود ، و از توجه حکیم سپاسگذاری میکرد .

روز چهارم بود که سلامان ، چهره شگفت انگیز و زیبا و دلربای زهره را دید ، که دل به او داد ، و از فرط میل و هوس ابدال را بکمی فراموش نمود و به حکیم گفت : جز این طلعت آسمانی هیچ چیزی را نمیخواهم ، و از دیدار ابدال متنفرم . اما حکیم گفتش : بامن شرط بسته ای ، که جز ابدال با دیگری عشق نورزی ! و من این رنج را برای آن بردم تا ابدال را بتو باز آورم .

اما سلامان هی فریاد میزد : بفریادم برس ، که جز این چهره تابناک دیگری را نمیخواهم . پس ازین حکیم دانشمند روحانیت زهره را به او مسخر ساخت ، که همواره پیش او آمدی ، و بارها بنظرش رسیدی ، تا که بالاخر عشق زهره هم دردش رو بکمی نهاد و حالت سهو و بیخودی وی به صحو و کدورت جاذبه به صفا مبدل گردید ، و پادشاه حکیم را بیش بنواخت ، و سلامان را بر تخت شاهی خویش جای داد .

سلامان مدت ها حکم راند ، و صاحب دعوت عظیم گردید ، و کار های شگفت انگیز کرد ، و امر داد تا این داستان را بر هفت لوح

سیمین نوشتند ، و بر هفت تخته سیمین دیگر ، اذ عیه هفت ستاره را نقش کردند ، و تمام آنرا در گور پدر پیش سرش گذاشتند .
 همدگامیکه بعد از گذشتن دوره طوفان آتش و آب ، افلاطون حکیم الهی بدنیا آمد ، و به حکمت و علم خویش دریافت ، که در هرمین چه ذخایر گرانبهای علوم جلیله نهفته است بدانطرف سفری نمود ، ولی پادشاهان آن عصر در کشایش اهرامها با وی یاری نکردند ، بنابراین به شاگرد خود ارسطاطالیس وصیت کرد . تا آنرا بکشاید . و از علوم پنهانی رو حانی آن استفاده نماید .

چون اسکندر بر تخت شاهی نشست و انواع حکمت آلهی را از ارسطاطالیس فرا گرفت ، وی در سفر بسوی مغرب با اسکندر فراز آمد ، و چون به هرمین رسیدند ، ارسطو دروازه های آنرا بطریق که افلاطون وصیت کرده بود بکشاد ، ولی چیز الواحیکه داستان سلامان و ابسال بران نقش شده بود ، چیز دیگری را ازان کشیده نتوانستند ، بنابراین دروازه های آنرا باز بستند و برین الواح از زبان سلامان چنین نوشته بود :

« دانش و شاهی را از علویات کمالات بخواهید ، زیرا ناقصان

جز چیز ناقص ندهند » . (۱)

این بود صورت روایت داستان سلامان و ابسال از ترجمه یی که حنین بن اسحاق از متن یونانی آن نموده است ، و قرار یکه محقق طوسی گوید : بعد از تکمیل شرح اشارات همین متن از نظرش گذشته بود ، ولی وی باین عقیده است که مقصد شیخ الرئیس اشاره بدین ترتیب

(۱) ترجمه از متن عربی حنین بن اسحاق ص ۱۵۸ تا ۱۶۸ نسخ در سائل

شیخ الرئیس ، طبع امین مندر در قاهره ۱۹۰۸ م

قصه نیست، بلکه شیخ وجه دیگر آنرا در نظر داشته است (۱)

(۳)

وجه دیگر داستان از ابن سینا به نقل خواجه نصیر طوسی قدمت روایت سلامان و ابسال را در بین ادبیات عرب تا اوایل دوره اسلامی بصورت یقینی از کنج کاویهای بالا میدانیم، ولی بعد از آن در اوایل قرن پنجم هجری همین داستان را در آثار وموفات دانشمند نامور بلخی شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن عبدالله بن سینا (۴۷۰-۴۳۸ هـ) می یابیم، و ابن دویمین ذکر است که از سلامان و ابسال در دوره اسلامی شده است.

سلامان و ابسال شیخ اکنون در دست نیست ولی ابو عبید الله الواحد بن محمد فقیه جوزجانی که بعد از ۴۰۳ هـ همواره در خدمت شیخ الرئیس بوده، و در سنه ۴۳۸ هـ در همدان وفات یافته و از شاگردان نزدیک شیخ است، در رساله شرح حال استاد خود سلامان و ابسال را نیز از موفات او شمرده است.

(۴) و خود شیخ نیز در تالیفات دیگرش باین داستان اشارت ها دارد، و محقق طوسی گوید که در رساله قضا و قدر خود قصه سلامان و ابسال را ذکر کرده است. (۵) و بقول پروفیسور برتلس

دانشمند روسی، در کتاب دیگر شیخ که «خطبات ائمه سلیمه» نام داشته، نیز از این افسانه باختصار ذکر شده است. (۶)

(۱) شرح اشارات از محقق طوسی ۳، ۳۶۷

(۲) شرح اشارات ۳، ۳۶۷

(۳) شرح اشارات ۳، ۳۶۹

(۴) جشن نامه ابن سینا، ج ۲ ص ۱۸ طبع تهران ۱۳۳۴ ش خطابه پروفیسور

برتلس در بازه روایات ابن سینا.

از اسلوب نگارش و مقاصد و وجه ترتیب ابن سینا در سلامان و ابسال به تفصیل خبری نداریم، الا آنچه نصیرالدین محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲هـ) در شرح اشارات شیخ ملخصی را از آن نوشته است، وی گوید:

«اما وجه دیگر این داستان که بشیخ الرئیس منسوبست و مرا بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات بدست آمد ملخص آن چنین است: سلامان و ابسال دو برادر مهر بان بودند، ابسال کوچک بود، و در حجر تربیت برادر خود جوان خوش روی خردمند و عالم پاکدامن دئیری بار آمد، وزن سلامان بر و عاشق گشت و بشوی خود گفت: او را با فرزندان خود بیامیز، تا از و دانشی فراگیرند اما چون سلامان او را بدین کار باز خواند ابسال از مخالطت زنان اجتناب نمود.

سلامان با و گفت: باری زن من ترا به منزلت مادر است، او را گرامی دار! چو پیش زن برادر آمد، احترامش را بجای آورد، ولی زن بعد از مدتی اندر خلوت عشق خود را بدو اعلان داشت. اما ابسال روی بر تافت، و نپذیرفت.

پس ازین زن سلامان به شوهر خود گفت: خواهرم را به برادرت بزنی داده ام، ایشانرا با هم وصل نما. ولی به خواهر خود گفت: ابسال تنها بتو مخصوص نخواهد بود، و مرا نیز در و سهمی هست. همچنین به ابسال گفت: خواهرم دو شیزه شرمگین محجوبیست، تا هنگامیکه با توانس می یابد، با او هم آغوش مشو!

بدین صورت زن سلامان در شب زفاف اندر بستر خواهرش خوابید، و چون ابسال دست باو یازید، خود را به وی سپرد، و هنگامیکه هم آغوش شدند،

ابسال باخود اندیشید و گفت: دوشیزگان همواره
شرمگین باشند و به چنین وضع خود را به آغوش مرد
نسپارند .

درین وقت آسمان به ابر سیاهی پوشیده بود ، و برقی جهیدن
گرفت ، که جهان را روشن نمود . و اابسال روی هم بستر خود را دید
و او را بشناخت . از بسترش برآمد ، و از وی دوری جست .
ابسال بعد ازین به برادر خود سلامان تنگفت : میخوای هم برایت
کشورها را بکشایم ، و درین کار دستی دارم . وی لشکر کشی ها کرد
و شرق و غرب و برون و برون را برای برادر خود بی منتی مسخر نمود ، و او
نخستین ذی قرنین است که بر گیتی مسلط گشت .

چون به کشور خویش باز گشت ، چنین پنداشت
که زن سلامان او را فراموش کرده باشد ، ولی این
زن با وی بنای عشق بازی گذاشت و خواست با او هم
آغوش گردد . اما اابسال روی باز تافت و او را
نه پذیرفت .

بعد ازین دشمنی نیرومند بایشان روی آورد
و سلامان باز اابسال را بالشکریان خویش به مقابله
آن فرستاد ، ولی زن سلامان به سران لشکر پول
داد ، تا او را در میدان پیکار تنها گذارند .

و بدین حیل ، دشمنان برودست یافتند ، و باتن خون آلود مجروح
در میدان افتاد . و مردمان پنداشتند که وی مرده است .
درین وقت یکی از حیوانات وحشی به وی رسید ، و پستان پرشیر
خود را در دهانش گذاشت ، که از آن تغذیه نمود و آفاقه یافت
و هنگامی پیش برادر باز گشت ، که دشمنان او را واژگون کرده
بودند ، و وی از فقدان برادرش مغموم بود .

ابسال باز در مقابل دشمنان لشکر کشید ، و ایشان را فرو
گرفت ، و بسا از دشمنان را بدست آورد ، و شاهیه را به برادر
خود باز گردانید . ولی زن سلامان باز دسیسه انگیزخت

و به آشپز و خوان سالار پول داد، تا غذای ابسال
را زهر آکین کرد، و او را بکشت ابسال مرد راست
باز خردمند عالمی بود، که برادر از مرگش سوگوار
گشت، و شاه را بد یگران گذاشت و خود راوی
گوشه گیری نمود. اما خداوند تعالی او را نجات
داد، و کیفیت احوال را باو باز نمود، تا که زن
و آشپز و خوان سالار هر سه را به پاداش کردار خود
رسانید.» (۱)

محقق طوسی بعد از نوشتن این تلخیص دلیل می آورد، که مقصد
شیخ الرئیس در اشاره بیکه در مقامات العار فین اشارات به سلامان
وابسال دارد، همین وجه دوم آنست.

زیرادر رساله قضا و قدر خویش، هنگامیکه سلامان و ابسال را
ذکر میکنند، از حدیث تابش برق و دیدن روی زن سلامان نیز سخن
گویند، و بنا بران باید گفت: که مقصد شیخ همین وجه دوم آنست. (۲)
چون در وجه اول یعنی روایت حنین بن اسحاق ازین حدیث ذکری
نیست، بهمین دلیل نیز ثابت می آید، که سلامان و ابسال شیخ مبتنی
بر وجه دوم بوده است.

(۴)

وجه سوم داستان به نقل ابن طفیل

علاوه بر دو وجهی که حنین بن اسحاق و ابن سینا از داستان سلامان
وابسال نقل نموده اند، وجه سومین آنهم در ادبیات تازی موجود
است بدین تفصیل:

ابو بکر محمد بن عبد الملک بن محمد بن محمد بن طفیل
اندلسی از دانشمندان و فیلسوفان بزرگ اسلام
است، که در وادی آشنایی در سنه ۴۹۴ هـ بدینیا آمد

(۱) شرح اشارات شیخ از محقق طوسی ۳، ۳۶۹

(۲) شرح اشارات از محقق طوسی ۳، ۳۶۹

والى در وفيات الاعيان ابن خلكان گوید : وله الرسالة المعروفة «بالفرقة
الغريبة» على مثال رسالة الطير لابی على بن سینا (۳۱۲۵) طبع قاهره ۱۹۴۹ م.

(۱) که در نوشته ابن سینا به عنوان داستان حی بن یقظان عقل متفلسف محض است، ولی ابن طفیل آن را انسان عاقل متصوف ساخته و سهروردی او را شخصیت صوفی دانسته که بوسیله کشف و شهود به معرفت اعلای انسانی رسیده است. پس حی بن یقظان ابن طفیل انسانیست که از انسان ابن سینا مترقی تر است، و انسان سهروردی هم از ان ابن طفیل رساتر و کاملتر بنظر می آید. (۲)

چون در اینجا مقصود ما پژوهش و کاوش این داستان نیست، زیاده ازین درین باره نمی پیچیم، و همین قدر کافیمست بگوئیم: که هدف شیخ الرئیس عقل و فلسفه بوده، در حالیکه ابن طفیل عقل را با نقل آثار ساخته و مقایسه روش حکماء را با رباب شرایع و اصحاب کشف و جهة همت خویش ساخته است. اما سهروردی مقتول تنها کشف و اشراق را در نظر داشته و داستان را بر همین محور دوران داده است. سلامان و ابسال در داستان ابن طفیل

در داستان حی بن یقظان (زننده بیدار) ابن سینا و سهروردی ذکر از سلامان و ابسال نیست، ولی ابن طفیل فیلسوف اندلسی این دو شخصیت را هم در کردارهای داستان سهم بارزی می دهد، وی «گزشته از مقایسه روش حکما و انبیا و اصحاب کشف، طریقه عزلت نشینان و اصحاب تأویل و کسانی را که بحفظ بطواهر اعمال عنایت نمی ورزیده اند، و تفکر و اعتبار و مطاعه باطن را بر اعمال ظاهری مقدم می دانسته اند، با مسلك کسانی که تمسك بطواهر شرع را قولا و فعلا لازم دانسته اند. و ملازمت جماعت را بر انفراد ترجیح میداده اند، در وجود ابسال که نمودار طریقه اولین است و سلامان که مظهر روشن دو مین است مجسم ساخته، و آنها را با هم مقایسه نموده و روش اول را برای خواص و راه دوم را به جهت عامه. ناس لازم

(۱) این مر سه متن را با مقدمه و حواشی مفید احمد امین مصری تحت نمبر ۸ ذخایر العرب بنام (حی ابن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و سهروردی) در سنه ۱۹۵۹ م نشر کرده و بعد از آن ترجمه های فارسی آن بهمت و تحقیق استاد فروزانفر از تهران در ۱۳۳۴ شمسی نشر شده است.

(۲) مقدمه احمد امین بر حی ابن یقظان ۳۹

شمرده ، و در بین ایشان وجه جمعی را اندیشیده است . (۱)
 که اتفاق بین دین و فلسفه باشد ، و این موضوعیست که دانشمندان
 اسلام همواره درین باره به تفکر و تحقیق و تالیف پرداخته اند .
 پروفیور گرسیه گومس که ترجمه داستان ابن طفیل را خوانده
 و تحقیق کرده معتقد است ، که قالب داستانی قصه حی بن یقطان ابن
 طفیل از «داستان ذی القرنین و حکایت بت و پادشاه و دخترش» گرفته
 شده ، و این یکی از آن داستانهاست ، که درباره شخصیت اسکندر در
 اندلس رواج داشت .

و در کتاب خانه آسکوریال هسپانیا کتاب خطی باین نام بحروف
 لاتینی ارغونی موجود است که بقرن ۱۶ مسیحی تعلق دارد ، و اکثر
 حصص این کتاب با آنچه ابن طفیل در داستان حی بن یقطان انشا کرده
 مطابقت و مماثلت میرساند ، و وجوه مشابهت در آنها موجود است .
 گومس گوید : که بلتازار گراسیان (Baltazar Gracian) در کتاب
 معروف خویش کریتیکون ، ناقد ، ابن طفیل در حی بن یقطان از یک اصل
 مشترکی الهام گرفته اند ، که همین داستان صنم باشد . زیرا ترجمه
 حی بن یقطان ابن طفیل در زبانهای اروپا ، قبل از ۱۶۷۱ نشر نشده بود ،
 تا منبع الهامی برای نویسنده کریتیکون میگشت ، در حالیکه این
 کتاب در سنه ۱۶۵۱ م انتشار یافته بود . (۲)

بهر صورت مأخذ و منبع الهام ابن طفیل چه همین داستان صنم
 و اسکندر باشد ، یا حی بن یقطان ابن سینا ، یا منبع مشترك قدیمتر
 دیگری که ابن سینا نیز از آن اقتباس کرده ، این مطلب روشن است : که
 وی برخلاف ابن سینا و سهروردی ، جز بهلوان اصلی داستان یعنی حی بن
 یقطان ، دو شخصیت شگفت انگیز دیگری را که سلمان و اسال باشند ،
 نیز درین داستان دخیل کرده است ، در حالیکه در روایات حنین

(۱) مقدمه زندو بیدار ، ص ۱۱

(۲) مقدمه احمد امین بر حی بن یقطان ص ۱۳

بن اسحاق و ابن سینا (چنانچه گذشت) داستانی علاحد و مستقل بوده است . (۱)
(۵)

سلامان و ابسال جامی

در هفت اورنگ حضرت جامی کوچکترین مثنویست، که بیش از ۱۱۳۰ بیت در مزاراحقات بحر رمل مسدس (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) دارد (۳) و هموزن مثنوی کبیر حضرت مولانا جلال الدین بلخی است، که باین بیت آغاز می شود:

ای بیاد تاز جان عاشقان ز آب لطفت تر، ز بان عاشقان

(۱) داستان حی بن یقظان در السنه اروپا ترجمه های متعددی دارد: پوکوک POCKOCK آنرا به لاقینی بنام «فیلسوف معلم نفسی خویش» ترجمه و در ۱۶۷۱ م نشر کرد، ترجمه اسپانوی آن در ۱۹۱۰ م از طرف بونسل بویچلیس انتشار یافت و در همین سال ترجمه فرانسوی آنرا لیون گوئیبه نشر کرد، در زبان روسی ترجمه ج، کوزمین J. KUZMIN با تعلیق د. ک. بتروف در پترسبرگ در ۱۹۲۰ م طبع شد. (۲) این کتاب بارها در بسا ممالک طبع شده، که قدیمترین طبع متن فارسی آن در لندن توسط ف. فالکنر F. FALCONER در سنه ۱۸۵۰ م از طرف انجمن طبع کتب السنه شرقی انجام یافت، متن منقح آن در سنه ۱۹۱۶ م در بمبئی به وسیله شیخ عبد القادر سرفراز نشر گردید، طبع های دیگر آن اینست: طبع متن فارسی با مقدمه رشید یاسمی در تهران، و طبع مغلوطی که در مجموعه هفت اورنگ به تصحیح (۴) مدرس کیلانی از طرف کتا بفروشی سعدی در تهران بسال ۱۳۳۷ ش شده: از صفحه ۳۱۱ تا ۳۶۴ همین مجموعه، و چندین طبع ناقص و مغلوط سنگی هند.

اما ترجمه های آن بزبانهای دیگر: ۱- ترجمه انگلیسی منظوم از فیتز جرالده که در سنه ۱۸۵۶ م در لندن بار اول طبع شد ۲- ترجمه فرانسوی از وگست بریکتو استاد پوهنتون لیژ طبع باریس ۱۹۱۱ م ۳۰- ترجمه انگلیسی و، واتس طبع لندن ۱۸۵۰ م ۴۰- یک ترجمه تورکی آنرا محمود بن عثمان لامعی شاعر دربار عثمانی که دفتری سلطان بایزید بود در سنه ۹۳۸ ه و فات یافته و در بروسه مدفونست. این شاعر تورک نقحات و شواهد النبوه حضرت جامی را هم به تورکی در آورده است (قاموس الاعلام شمس الدین سامی طبع استانبول ۱۳۱۴ ق، جلد ۴، ۳۹۷۴)

حضرت جامی مرد جهانی بود از استانبول تا جنوب هند و ما وراء
النهر و سمرقند شهرت و نفوذ داشت . اهل علم و مدرسه و دانشمندان
او را گرامی داشتندی . در حلقه های روحانی و صوفیان و خانقاه های
ارباب طریقت و صفائوف داشتی ، در باریان و اهل سیاست ممالک
آسیائی ، با وعقیدت و ارادات و رزیدندی . وی در مرکز سلطنت
خراسان آنوقت که پرورشگاه ادب و صنعت و دانش بود یعنی در هرات
زندگی میکرد . ولی روابط وی با دربار های سلاطین عثمانی و دربار
ایران و هند در کمال خلوص و صفا جریان داشت ، نامه های ارادت
آمیز شاهان و فرمان رویان و وزیران و صدور ممالک باهدایای
ایشان ، بحضور این درویش خوش ذوق و دانشمند میرسید ، و پاسخ
آن داده می شد . (۱)

از جمله تالیفات و آثار منظوم حضرت جامی که غیر از شاهان
و امرای داخلی کشور خراسان و دربار هرات ، بنام سلاطین و شاهان
کشورهای دیگر اهداء شده : دفتر سیوم سلسله الذهب بنام سلطان
بایزید دوم عثمانی (۸۸۶ - ۹۱۸ هـ) در حدود ۸۹۰ هـ است . دو دیگر
همین مثنوی سلمان و اسال را بنام پادشاه ترکمن یعقوب بیک بن
اوزون حسن آق قویونلو سلطان تبریز (۸۸۴ - ۸۹۶ هـ) اهداء داشته
که در دیباچه کتاب درستایش او چنین گوید :

شاه یعقوب آن جهان داری که هست	با علوش ذر وۀ افلاک پست
ملک هستی فسحت میدان او	گوی گردون درخیم چو گان او
نام او دیباچه دیوان عقل	حکم او سنجیده میزان عدل
شد ز حسن خلق مشهور ز من	هست میراث وی این خلق حسن

(او ر نکک دوم، ص ۳۱۵)

(۱) ر جع شود به ریاض الانشاء خواجه محمود دگادان، طبع حیدرآباد
دکن ، و منشآت جامی ، و اسناد و مکاتبات تاریخی گرد آورده عبدالعسین نوائی
طبع تهران ۱۳۴۱ ش ، صفحه ۴۳۳ ببعد .

سال سرودن این مثنوی را خود حضرت جامی تصریح نسکرده ، ولی ظاهراً باید در سال ۸۸۵ هـ باشد ، زیرا جلوس سلطان یعقوب ۸۸۴ هـ است ، و تاریخ سرودن تحفة الاحرار که بعد از سلامان و ابسال بنظم آمده ، بسال ۸۸۶ هـ است ، پس ناگزیر تاریخ نظم این مثنوی میان این دو سال باشد . (۱)

چون تولد حضرت جامی در ۸۱۷ هـ است . (۲) و در حین نظم کردن سلامان و ابسال ۶۸ ساله بود ، بنابراین درین مثنوی از ضعف پیری و ناتوانی یادها و شکایت ها دارد ، و چون نور چشمش روی به کسی نهاده ، از استعمال شیشه فرنگی یعنی عینک ناگزیر بود و میگفت . (۳)

از دو چشم من نیاید هیچ کار از فرنگی شیشه تا گشته چهار (۴) و جای دیگـر گوید :
دو چشم کرده ام از شیشه فرنگ چهار هنوز بس نبود در تلاوت سورم
(دیوان جامی ۷۱)
شاعر نامی انگلیسی فیتز جردالد (Fitz Gerald) (۱۸۰۹ - ۱۸۸۳ م) که بوسیله ترجمه رباعیات عمر خیام ، شهرت جهانی یافت ، مثنوی سلامان و ابسال حضرت جامی را نیز با انگلیسی منظوم و در سنه ۱۸۵۶ م نشر کرد ، وی گوید :

(۱) جامی از علی اصغر حکمت ص ۱۹۰

(۲) خود جامی فرماید :

بسال هشت صد و هفده ز هجر نبوی

که زد زمکه به یثرب سرادقات جلال
زاوج قله پرواز گاه عز و قدم

بدین حسیض هوان سست کرده ام بروبال .

(۳) ظاهراً عینک را در همان اوقات درو نیز ساخته و تازه درخراسان

معمول شده بود (حکمت)

« این حکایت نه تنها بخودی خود جالب است ، بلکه از نظر اخلاقی و نتیجه یی که از آن گرفته می شود نیز شایان توجه میباشد . نکات بسیار جالب و دلپذیر گوناگونی که ضمن داستان ذکر گردیده ، آنرا روشن تر و زیبا تر میسازد ، و معانی اخلاقی بسیاری را تعلیم میدهد . حشو و فروغ آن همه متنوع و تازه و در نوع خود منحصر است ، و بعید نیست ، اگر دارای شهرت بسیار شود . » (۱)

(۴) مقاله علی اصغر حکمت ۱۳۲۵ ش در نشریه وزارت خارجه ایران ۱۳۳۸ ش.



ماخذ جامی

در صفحات گذشته داستان سلمان و ابسال را در منابع قدیم دوره اسلامی بسه وجه نقل کردیم، که نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا و ابن طلیل باشد.

چون سلمان و ابسال حضرت جامی با وجوه ثلاثه سابقه مقابله شود، این نتیجه بدست می آید، که مأخذ وی نقل اول یعنی ترجمه حنین بن اسحاق است، نه داستان ابن سینا و ابن طفیل.

ولی حضرت جامی در نقل داستان تنوعی را وارد آورده، و در هر جای حکایات مناسب و حکم و اندرزها و فروعی را بمناسبت موقع در آن اضافه کرده، و مطالب را بدین وسیله مطابق ذوق عصر خویش، روشن تر و جالب تر ساخته و چاشنی عرفان و تصوف داده است. (۱)

آقای علمی اصغر حکمت در کتاب جامی، سهواً مأخذ او را همان شرحین امام فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی میداند و گوید:

«اما حکایت سلمان و ابسال را جامی از دو شرحیکه امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن سینا نوشته اند اقتباس فرموده، و در شرح خواجه نصیر، این حکایت بدو طریق روایت شده، که یک روایت آن بامتصاص تغییری همما نیست که جامی بنظم آورده است.» (۲)

(۱) صوفیان خراسان این کارا قبل از جامی هم کرده بودند. شیخ فریدالدین عطار شاعر معروف صوفی قرن هفتم از رساله «الطیر» شیخ الرئیس ابوعلی سینا و امام غزالی الهام گرفت، و منطق الطیر خویش را که مشحون به کنایات و اشارات عرفانست، مطابق ذوق عصر به حلیه عرفان و تصوف در آورد، و فرق اینجاست که ابوعلی در الطیر یک مورد فکود منطقی است. در حالیکه عطار به اشراق و عرفان اتکا دارد، و معنای برد مطالب الطیر می بردارد.

(۲) جامی از علمی اصغر حکمت طبع تهران ۱۳۲۰ ش.

درین سخن گفتگویی نیست که محقق طوسی هردو وجه داستان یعنی نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا را دیده بود ، و ۴۰ سال بعد از ختم شرح اشعارات ، مختصر هردو را در کتاب خویش نوشت ، ولی این اقتباس و اختصار محقق طوسی آنقدر فشرده و کموتا هست ، که نمی تواند اساس کار حضرت جامی در تفصیل و اطناب و اشباع داستان واقع گردد ، و جزویات داستان را از آن تلخیص بگیرد . بنا بران باید گفت : که عین ترجمه حنین بن اسحاق در نظر حضرت جامی بود و داستان خود را از روی آن با تفصیل و اشباع بنظم آورد .

حضرت جامی مرد خوش ذوق و دانشمند و ژرف بین سخن آفرینی بود ، بنا بران در لف مضامین داستان ، صدها نکته و پند و حکمت را جای داد ، و بسا مطالب کارآمد و مفید اجتماعی و اخلاقی و تربیوی را بآن ضم کرد ، ولی علاوه ازین اضافات و زواید ، اصل داستان جامی با نقل حنین بن اسحاق در موارد ذیل اختلافاتی دارد ، که شاید حضرت جامی از طرف خود دران وارد آورده باشد .

۱ - در داستان حنین بن اسحاق که از یونانی ترجمه شده ، اثر عقاید به ارباب انواع و میتالوجی و اساطیر قدیم یونان نمایانست ، مثلاً هنگامیکه سلمان و ابسال هردو خویشتن را به دریای اندازند تا غرق شوند ، پدر سلمان به روحانیت آب ، فرمان نجات از غرق ابسال را میدهد ، و این تعبیر ایمانیست به رب النوع بحر او کینوس (ŌKEANOS) در میتالوجی یونانی ، و هکذا هنگامیکه قلیقو لاس حکیم ، سلمان را به غار ساریفون برای مراقبه و تلقین روحی می برد چهل روزاد عیه و نمازهای زهره را میخواند ، که این هم همان وینس (YENLIS) رب النوع عشق و جمال و بهار باشد .

اما جامی در مثنوی خود این دو دل باخت دست از جان شسته را بجای طوفانهای بحر در بین لهیب سوزان آتش می نشاند و گوید :
چون سلمان آن حکایت هاشنید جامه آسودگی بر خود درید

خاطرش از زند گمانی تنگ شد
روی با اقبال در صحرای نهاد
پشته پشته هیزم از هر جا بدید
جمع شد زان پشتهها کوه بلند
هر دوازده بار آتش خوش شدند
سوی نابود خودش آهنگ شد
در فضای جان فشانی پانهاد
جمله را یکجا فراهم آورید
آتشی در پشته کوه او فگند
دست هم بگرفته در آتش شدند
(اورنگ دوم ص ۴۵۵)

نجات دادن به سلمان از بین شعله های فروزان آتش نیز در منظومه جامی، بجای روایت اساطیری یونان به تعبیر مناسب عصر جامی در آمده، و آنرا از «همت مردان» دانسته است و گوید: (۱)
شه نهانی واقف آن حال بود
بر مراد خویشتن همت گماشت
کار مردان دارد از مردان نصیب
سختش بر کشتن اقبال بود
سوخت او را و سلمان را گذاشت
نیست این از همت مردان غریب
(اورنگ دوم، ص ۴۵۵)

در مرحله دوم که ربه النوع جمال و عشق، زهره، در اصل داستان بعد از درود ها و نمازهای ار بعین حکیم به سلمان روی مینماید و او را از خود می برد، و در اینجا آلهه بیست که برایش نمازها و ادعیه تقدیم می گردد، در منظومه حضرت جامی همان خنیاگر چنگ نواز فلک است که جامی درین موقع باز مسئله را بر عرفان و تصوف کشانده و حسن باقی را بر حسن فانی و عیش باقی را بر فانی ترجیح داده است:
نقش اقبال از ضمیر او بشست
حسن باقی دید و از فانی برید
مهر روی زهره بروی شد درست
عیش باقی را ز فانی برگزید
(اورنگ دوم، ص ۴۶۰)

(۱) مردان با اصطلاح صوفیان و اهل طریقت عصر جامی، در باب ذوق و صفا و اشراق و مشاهد اند.

۴ - در پایان داستان حنین بن اسحاق اشارا تیست به نوشتن این داستان و ادعیه هفت سیاره (خدایان اساطیری یونان) بر الواح سیمین و نهادن آن در گور پدر سلمان ، و بنای هر مھا و کشودن آن از طرف اسکندر و ارسطو ، که جامی تمام آنرا حذف کرده ، و بجای آن قصه را به وصایای پادشاه به سلمان و تأویل رموز داستان ختم می کند .

تأویل رموز داستان

محقق طوسی در شرح اشارات به تأویل رموز هر دو وجه داستان پرداخته ، و نتایج اخلاقی و فلسفی که باید ازین داستان ها گرفته شود بوسیله این شرح و تأویل عالمانه قصه بدست می آید .

حضرت جامی درین قسمت داستان ، بکلمی پیرو ، بلکه مترجم شرح اشارات محقق طوسی است ، و هیچگونه ابتکاری ندارد الا آنکه در ترجمه مطالب شرح محقق طوسی و برشته نظم در آوردن آن ، استادی و مهارت ادبی خویش را بکار برده است ، حضرت جامی فرماید .

باشد اندر صورت هر قصه یی	خرده بینان راز معنی حصه یی
صورت این قصه چون اتمام یافت	بایدت از معنی آن کام یافت
وضع او را راهدانی کرده است	کو بسر کار راه آورده است
زان غرض نی قیل و قال ما و تست	بلکه کشف سر حال ما و تست
شرح او را یک بیک از من شنو	پای تا سر گوش باش و هوش شو

(اورنگ دوم، ص ۳۶۲)

در سطور آئینده عبارات عربی از محقق طوسی و شرح دلاویز منظوم از حضرت جامیست : المملك: هوا لعقل الفعّال (۱) (شرح اشارات از طوسی ۴۶۶۳)

صانع بیچون چو عالم آفرید عقل اول را مقدم آفرید
ده بود سلك عقول ای نکته دان و آن دهم باشد موثر در جهان
کارگر چون اوست در گیتی تمام عقل فعالش از آن گردید نام
(اور ننگ دوم ، ۴۶۳)

والحکیم هو الفیض الذی یفیض علیه مما فوقه (شرح طوسی ۴۶۶۳)
پیش دانا راه دان بوا لعجب فیض بالاراحکیم آمد لقب
وسلامان هوا النفس الشاطقة . (۲) فانه افاضها من غیر تعلّق بالجسمانیات .
روح پاکش نفس گویا گشته اسم زاده زین عقلست بی پیوند جسم
هست بی پیوندی جسمش مراد آنکه گفت این از پدر بی جفت زاد
زاده بی بس پاکدامان آمدست نام او زانرو سلامان آمدست
وابسال: هو القوة البدنية التي تستكمل النفس وتأن لها .
کیست ابسال این تن شهوت پرست زیر احکام طبیعت گشته پست
وعشق سلامان لا بسال: میلها الى المذات البدنية .
تن بجان زندهست جان از تن مدام گیرد از ادراک محسوسات کام
هر دو زانرو عاشق یکدیگرند جز بحق از صحبت هم نگذرند

(۱) ارسطو نظم خاص برای عالم وجود قابل شده و نظریه عقول عشره که وصایط ما بین جسمانیات و ذات حق اند اظهار داشته است فارابی گوید: نخستین مبدء اذ ذات حق تعالی شیء واحد بالعدد است و آن عقل اول است، و از عقل اول عقل دوم و فلک اول بوجود آمده، و از عقل دوم عقل سوم و فلک دوم صادر شده و همین طور تا عقل دهم فلک نهم میرسد، و از عقل دهم عقول و نفوس بشری افاضه می شود، و از فلک نهم عناصر اربعه و موالید آن (فرهنگ علوم عقلی ۳۹۰ طبع تهران ۱۳۴۱ ش)
(۲) نفس ناطقه جوهر مجرد از ماده است در مرتبه کمال و فاعل آن هم امر قدسی مفارق از ماده باشد که آنرا عقل فعال گویند تعریفات سید شریف ۱۹۵ و کشاف اصطلاحات ۳۹۸)

وهر بهما الى ما وراء بحر المغرب: انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق.

چيست آن دريا كه دروى بوده اند وز وصال هم دران آسوده اند
بحر شهوتهاى حيوانيست آن لحجۀ لذات نفسا نيست آن
عالمى در موج او مستغرقند واندر استغراق او دور از حقتند
و تعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس
مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط.

چيست آن ابدال در صحبت قريب

وان سلامان ماندن از وي بى نصيب

باشد آن تأثير سن انحطاط طى شدن آلات شهوت را بساط
كرده جام محبوب طبع اندر كنار و الت شهوت فرو مانده زكار
- رجوع سلامان الى ابيه: التفتن للكمال والتدأمة علمى الاشتغال
بالباطل:

چيست آن ميل سلامى سوي شاه وان نهادن رويه تخت عز و جاه
ميل لذت هاى عقلى كردنست رويه دار الملك عقل آوردنست
- والقاء نفسيهما فى الحر: تورطهما فى الهلاك:

درينجا چون جامى برخلاف متن ترجمه حنين بن اسحاق و تلخيص
محقق طوسى از سلامان و ابدال شيخ الرئيس، سلامان و ابدال را در
شعله فروزان آتش مى نشانند، بنا بران تأويل آنرا هم جز از آنچه
محقق طوسى فرموده بدينطور كرده است:

چيست آن آتش رياضتهاى سخت تا طبيعت را زند آتش برخست
سوخت زان آثار طبع و جان نمايند
دامن از شهوات حيوانى فشانند

- الزهره: التذاذ بالا بتهاج بالكمالات العقلية.

درينجا نيز حضرت جامى سخن را بآتش و صورت قصه خویش ربط

میدهد، و تأویلی مانند محقق طوسی میکند:
 لیک چون عمری بآتش بود خوی گه گهش درد فراق آمد بروی
 زان حکیمش وصف حسن زهره گفت
 کرد جانش را به مهر زهره جفت
 تا به تدریج او بزهره آر مید
 و زغم بسال و عشق او رهید
 چیست آن زهره کمالات بلند
 کز وصال او شود جان ارجند
 زان جمال عقل نورانی شود
 پا دشاہ ملک انسانی شود
 در تأویل محقق طوسی بعد ازین شرح رموز هر مین هم آمده ، ولی
 در متن جامی ذکر ی از ان نیست ، بنا بر ان کتاب خویش را چنین ختم
 میکند:

با تو گفتم مجمل این اسرار را	مختصر آوردم این گفتار را
گر مفصل بایدت فکری بکن	تا به تفصیل آید اسرار کهن
همبرین اجمال کاری این خطاب	ختم شد والله اعلم بالصواب



مطالعه داخلی داستان

در سالمان ۱۱ سال جامی چه می یا بیم ؟

در قرن نهم هجری شعر فارسی دوره های کمال و پختگی و نضج ادبی خود را طی کرده بود ، پنج قرن قبل ازین عصر ، بدر بار های صفاریان سیستان و ساما نیان بلخی و آل ناصر غزنه ، و غوریان انواع شعر و سخن فارسی بوجود آمده و پرورش یافته بود . و علاوه بر قصیده سرایی و مدح گویی . غزل و مثنوی و شاعری اخلاقی و صوفیانه و نظم مطالب فلسفی و دینی و داستان سازی و غیره شیوع و رواج تمام داشت .

در چنین عصری که حضرت جامی زندگی میکرد ، انصافاً مبتکر شدن و چیز نوی را بوجود آوردن ، کار آسانی نبود . زیرا پیش از او ره نوردان نیز قدم و سبک سیر ، این جاده را سخت کوبیده بودند و آنچه ممکن بود ، پیش ازین عصر بوجود آمده ، و ذخایر گرانبھائی را در ادب و حکمت و انواع شاعری فراهم آورده بودند .

قسمت اعظم شعر حضرت جامی مثنویات سبعه او بنام هفت اورنگ است ، که مظهر نیروی قریحه وی اند ، ولی در همین زمینه نیز قبل از او دو شاعر زبردست و مقتدر قریحه آزمایی کرده بودند ، که یکی استاد مبتکر سخن ، حکیم الیاس بن یوسف مشهور به نظامی گنجوی (۵۴۵ - ۵۹۹ هـ) صاحب خمسه مخزن الاسرار ، خسرو شیرین ، لیلی و مجنون ، هفت پیکر ، اسکندر نامه است ، دو دیگر سحنور نامی امیر خسرو بلخی ثم دهلوی بن امیر سیف الدین محمود لاجین (۶۵۱ - ۷۲۵ هـ) است که موفق ترین پیروان نظامی در نظم خمسه خود شمرده

می شود ، و این خمسه عبارتست از: شیرین و خسرو ، و مجنون و لیلی
منظوم ۶۹۸ هـ . سوم هشت بهشت ۷۰۱ هـ . چهارم مطلع الانوار در
مقابل مخزن الاسرار نظامی سرو ده ۶۹۸ هـ و آئینه سسکندری
بپیروی سکندرنامه نظامی .

نظامی که درین مورد خلاق و مبتکر است ، خمسه وی مقام بلند
و درجه نخستین را دارد ، و بعد از و هم حتماً امیر خسرو جای میگیرد
ولی حضرت جامی که زماناً و فنناً در مرتبه سوم واقع می شود ، خاتم
و حلقه آخر این سلسله الذهب است :

این سلسله از طلای نابست
سخن شناسان شرقی و غربی باتفاق حضرت جامی را خاتم شعرای
کلاسیک فارسی دانسته اند ، ولی این سخن دلیل ترجیح و بلندی مقام
وی بر استادان سلف نیست .

با وجودیکه امیر خسرو در مقام خود ستایی چنین میگفت :
کو کبه خسرویم شد بلند زلزله در گور نظامی فگند
ولی سخن سنجان او را در خور همسری و انبازی آن استاد بزرگ
نمی دانستند و عبید میگفت :

غلط افتاد خسرو را ز خا می که سکبا (۱) پخت دردیگ نظامی
خود وی هم هنگامیکه در مقام انصاف می آید ، متاع خود را در بازار
سخننوری همسر نفایس شعر نظامی نمیداند گوید :
نظم نظامی به لطافت چو در
وز در او سر بر آفاق بر

پخته از و شد چو معانی تمام
خام بود پختن سو دای خام
بگذر ازین خانه ، که جای تو نیست
وین ره باریک به پای تونسیت

(۱) بکسر اول و سکون ثانی آشیت از سر که و برنج که معرب آن سکبا ج
است (غیاث)

کالبدی داری و جان اندروست
هر چه توانی، به ازان اندروست

مثنوی او راست ثنای بکوی

بشنوش از دور دعایی بکوی

این همه زانصاف نکر، زور نیست

گرتو نه بینی، دگری کور نیست (قران السعدین)
حضرت جامی نیز سخن سنج گوهر شناس است، و مقام خویش را
اندرین بین می شناسد و چون بدیده واقع بینی می نکرد، نمی تواند
حقوق دو استاد سابق را فراموش کند، و در کمال حق بینی و واقعیت
پسندی چنین گوید:

هر چند که پیش ازین دو استاد

در ملک سخن بلند بنیاد

در نکته وری زبان کشاند

داد سخن اندران بدادند

از گنج چو گنج آن گهر ریز

وز هند چو طوطی این شکر ریز

آن کنده ز نظم، نقش در سنگ

وین داده بحسن صنعتش رنگ

آن برده علم بر اوج اعجاز

وین کرده فسون سامری ساز

منهم کم را ز قفا بستم

بر نا قه با د پا نشستم

من نیز بفا قه نا قه را ندم

خود را به غبار شان رسا ندم

گر مانده از شمار شان پس

بر چهره من غبار شان بس

اکسیر و جودم آن غبارست

بر فرق نیازم آن نثارست

(اورنگ ششم، لیلی و محنون ۷۶۰)

باری چون خود استاد خراسان معترف مقام خود است ، «و کمر در قفای» ایشان بسته ، ماهم نمی توانیم او را از ایشان پیشتر ببریم ولی درقرنیکه مقام سخنوری و فصاحت کلام فارسی بعد از فتنه مغل به پستی گرائید «وزمان کساد بازار سخن بود ، حضرت جامی باز این کانون را گرم داشت ، و به نفس مسیحائی خود آنرا جانی تازه و رونق بی اندازه بخشید ، و این مطلب را در آغاز سالمان و اقبال چنین روشن می کند :

عمرها شد تا درین کاخ کهن	تار نظمم بسته برعود سخن
هر زمان از نو نوایی میزنم	دم زدی درین ما جرای میزنم
رفت عمر و این نوا آخر نشد	کاست جان وین ما جرا آخر نشد
پشت من چون چنگ خم گشت و هنوز	هر شبی در ساز عودم تا بروز
عود ناسازست و کرده روزگار	دست مطرب راز پیری رعشه دار
نغمه این عود موزون چون بود	لحن این مطرب بقانون چون بود
وقت شد این عود را خوش بشکنم	بهر بوی خوش در آتش افکنم
خام باشد عود را آتش زدن	خوش بود در عود خام آتش زدن
بو که عطر افشان شود این عود خام	عقل و دین رازان شود خوشبو مشام

(اورنگ دوم ، ص ۴۱۸)

در چنین حالیکه حضرت جامی خود مدعی ابتکار نیست و «دم از ماجرای دیرین میزند» و داستان سالمان و اقبال وی در ادبیات گذشته تازی سابقه بی دارد ، و بحر و عروض آن هم تقلیدی از مثنوی کبیر مولوی بلخی است ، باز هم حضرت جامی آنرا بر وفقی ترتیب و انسجام داده ، که اضافه از داستان اصلی حکمت آموز و عزت انگیز سالمان و اقبال و نتایج اخلاقی و عرفانی و فلسفی آن متضمن فواید و نکات و نصایح و پندهای دیگر است که هنوز هم در

زندگانی اجتماعی بدردها می خورد ، و مطالبی است خواندنی و شنیدنی ، که در اینجا به برخی از آن اشاره می رود :

اجتناب از میخوری

جمله حیوانات را چشمست و گوش دشمن هوش است می ای هوشمند
خاصه انسان بود این عقل و هوش دوست را مغلوب دشمن کم پسند
با دو صد خرمن زر کا مل عیار نیم جو هوش ارفروشد روزگار
بخرد آن بهتر که عمری خون خورد تا خرد آن نیم جو هوش و خرد
(اورنگ دوم ص ۳۴۱)

قضا و توبه

از قضا یای مشکل فلسفه و کلام است ، ولی حضرت جا می آنرا
از نظر اجتماعی و اخلاقی تحلیل میکنند ، و توبه یعنی عزم بازگشتن
از معاصی را وظیفه فرد میداند ، در اینجا اگر ما معاصی را بمعنی
اعم تمام خطا کاریهای اجتماعی بدانیم ، این اندرز جا می
ارزنده تر می-گردد :

توبه چون شیشه ، قضا آمد چوسنگ

شیشه را با سنگ نبود تا ب جنگ

توبه از معاصی پشیمان گشتن است

و ز معاصی حالیا بگذاشتن است

عزم کردن که اندر استقبال هم

بر معاصی باشد استقبال کم

گر بفرض این عزم تو نایب درست

اختیار آن نه اندر دست تست

یکدم از اصلاح آن غافل مباش
 گرچه افتادی بگل ، در گل مباش
 عزم میکنی گز گنه با زایستی
 جاودان با تو به دمسازیستی
 (اورنگ دوم ۴۴۳)

سیاست بادانش توأمست

شاه چون نبود بنفس خود حکیم یا حکیمی نبودش یار و ندیم
 قصر ملکش را بود بنیاد سست کم فقد قانون حکم او در ست
 و این همان نظریه مدینه فاضله در سیاست است، که از افلاطون
 تا حکمای اسلامی آنرا بهترین طریقه سیاست دانسته اند، و بموجب
 آن اداره اجتماعی بدست دانشمندان و افاضل باشد، که در تهذیب
 دیگران سعی کنند . (۱)

الملک یبقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم
 یعنی ملک با کفر باقی ماند و باستم نه ماند، این مقوله ناز است
 در اصالت عدل و دادگری، جامی گوید :

نکنه بی خوش گفته است آن دور بین عدل دارد ملک را قایم نه دین
 کفر کیشی کو بعد آید فره ملک را از ظالم دیندار به
 گفت باداؤد پیغمبر (ع) خدای ج) کامت خود را بکوی ای نیکر ای !
 کز عجم چون پادشاهان آورند نام جز ایشان به نیکی کم برند
 گرچه بود آتش پرستی دین شان بود عدل و راستی آیین شان
 قرنهای ایشان جهان معمور بود ظلمت ظلم از رعایا دور بود

بشد گان فَا رَغ زَغَم فر سو د گـی
 د ا شتند از عدل شان آسو د گـی
 (اور ننگ دوم ۳۲۶)

چهار خصلت

هست شرط پادشاهی چهار چیز
 حکمت و عفت ، شجاعت ، جود نیز
 هر که با این چهار خصلت یار نیست
 از عروس ملک بر خور دار نیست
 (ص ، ۳۵۴)

خدمت دانایان

خوش بود خاک در کامل شدن
 بندۀ فرمان صا حیدر شدن
 رخنه کز نادانی افتد در مزاج
 یا بد از دانا و دانیایی علاج
 (ص ، ۳۵۹)

اوج مقام سلطنت

افسر شاهی چه خوش سرمایه است
 تخت سلطانی چه عالی پایه است
 هر سری لایق بآن سرمایه نیست
 هر قدم شاه یسته این پایه نیست
 چرخ سا ، پائی سزد این پایه را
 عرش فرسا فرقی آن سرمایه را
 (ص ، ۳۶۰)

از صفات وزیر

از وزیدان نیست شاهان را گزیر
 نیک دا ناو امین باید وزیر
 داند احوال مملکت را تمام
 تا دهد بر صورت احسن نظام
 باشد اندر ملک و مال شه امین
 نارد بر غیر حق خود کمین
 را آنچه باشد قسمت شاه و حشم
 از رعیت نیفزون گیرد نه کم
 مهر بانی با همه خلق خدای
 مشفق بر حال مسکین و گدای
 لطف از مرهم نه هر سینه ریش
 قهر او کینه کش از هر ظلم کیش
 صفات منهیان

(۱)

منهشی باید ترا هر سو بپای
 راست بین و صدق ورزو نیکرای
 تارساند باتو پنهان از همه
 داستان ظلم و احسان از همه
 صورت تفتیش

آنکه باشد از وزیر اندر نفیر
 پرش او را میفگن بیا و زیر
 هم بخود تفتیش کن آن حال را
 ساز عالی پایه اقبال را

کافی نا کافی

آنکه بهر تو کفایت میکند
 ظلم بر شهرو ولایت میکند
 آن کفایت نی، سعادت گرد نیست
 هیمة دو زخ بهم آور دست
 کافیت آری وازی دور نیست
 کو کند آخر ده خود را دویت
 حظ کافی چون چنین وافر بود
 نفس او طغیان کند کافر بود
 هست پیش زیرگان ارجمند
 حکم کافر بر مسلمان نا پسند
 قصه کوتاه، هر که ظلم آئین کند
 وز پی دنیا تیرک دین کند
 نیست در گیتی زوی نا دانتری
 کس نخورد از خصلت نادان بری
 کار دین و دینی خود را تمام
 جز بدانایان میفکن و السلام
 در زمانی که فرمانروایان فعال مایشاء بر مردم بطور مطلق
 حکمرانی داشتند، و مردمان را بزور مسخر و مقهر می ساختند، این
 چنین اندزها و پندهای سودمند را در کتاب خود جای دادن و بگوش
 ایشان رسانیدن، خیر اندیشی محض و جرأت ادبیست که حضرت جامی

(۱) اسم فاعل از مصدر آنها یعنی رسانیدن خبر و ابلاغ (المنجد) کلمه منهی
 بمعنی مخبر در عصر غزنویان متعمل بود، و بهیچ آنرا بمعنی مخبر حکومتی آورده
 است.

آثار ادبیین مثنوی و آثار دیگرش جای داده است .
 - از مطالعه و بررسی داخلی سلمان و ابسال، خصایص آنرا چنین
 تشخیص توان کرد:

- ۱- این مثنوی یک اثر زیبا و فصیح و شیرین ادبیست .
- ۲- اصل داستان آن عبرت آموز و مبنی بر روایات باستانی بشریست .
- ۳- دارای نکات ارجمند و سودمند اجتماعی و اخلاقی و عرفانیست
 که اکنون هم بدردمای میخورد .
- ۴- ازین داستان کهن، طرز تلقین دانشمندان باستانی جوامع بشری
 پدیدار است .
- ۵- جامعه عصر جامی به چه نوع تلقینات اخلاقی و اجتماعی نیازمندی
 داشت ؟ و حضرت جامی به کدام وجه و کدام لهجه این مطالب را ادا
 فرموده است ؟
- ۶- حضرت جامی توانسته است با چنین تلقینات سودمند يك قسمت
 وظیفه اجتماعی خود را بحیث شاعر عصر یا مبالغه خیر انجام دهد .
 و بدین تلقین مفید، تمام آثار سودمندش مشحون بنظر می آید .

(۷)

بررسی انتقادی

چرا سلمان و ابسال جامی بدین سان بوجود آمد؟
 نقادان و ژرف بینان کنونی، سلمان و ابسال جامی را گاهی بنظر
 انتقادی و خردده گیری نیز دیده اند، و این ژرف بینی ادبی و سخن سنجی،
 کاری مفید و ناشی از واقع بینی عصر حاضر است، و باید آنرا با وسعت
 صدر و مدار پذیرفت . اما درین نقادی و کاوش های ادبی، همواره
 عصر جامی و روحیه اجتماعی آن زمان را با نیازمندیها و خواسته های
 مردم آن در نظر باید داشت .
 عصر جامی در قرن نهم هجری، دوره آرامش و سکون و تنمیه
 مبادی مدنیت و فرهنگ بوده و بعد از آنکه تیمور باسلطه نظامی
 خود از دهلی تا استانبول غارت کرده بود، در زمان اخلاف وی

آرامشی پدید آمد و مردم توانستند نفسی را با آرامی بکشند .
 در حقیقت سلطهٔ تیمور و تیموریان در وسط آسیا فقط يك تسلط
 نظامی و لشکری بود ، و از نظر فرهنگی و مدنی تفاوت کو چکی
 با انظمهٔ سابق آن عهد در همین قسمت آسیا داشت . زیرا تیمور
 و اخلاف وی در فرهنگ و عقاید دینی و وضع اجتماعی خراسان
 پرورده شده بودند ، و بنابراین ذهنیت ایشان از ناحیهٔ فرهنگی
 بسیار متفاوت با سنخ فکر و تمدن و شئون اجتماعی مردم دیگر نبود .
 در سازمان اجتماعی آن هنگام ، شاهان تیموری و شهزادگان
 و امرای دربار در رأس تمام طبقات اجتماع بحیث فرمانروایان
 مطلق قرار داشته ، و بانبروی نظامی خود طوریکه میخواستند
 مردم را اداره میکردند . امرا و اشراف مربوط دربار که در حقیقت
 ادارهٔ چنان حقیقی بودند و با مردم تماس داشتند ، و اوامر دربار را
 در بین رعایا تطبیق میکردند ، با تکیهٔ مقام سلطنت ، مختار مطلق
 بوده و ناجایی که بمنافع دربار صدمتی وارد نمی‌آورد ، اند ،
 اختیار تمام را در حل و فصل مقدرات مردم و فراهم آوری مالیات
 و دیگر عواید دولتی داشته اند .

در همین عصر طبقهٔ روحانیان و اهل تصوف نیز در جامعهٔ مردم
 نفوذ و وجاهت تمام داشته اند ، که در بین عامهٔ مردم یعنی کسبه
 و کشاورزان و طبقهٔ فرمانروایان وجود داشته و در سنخ تفکر و تمدن
 و عقاید و ادب و تمام شئون اجتماعی مؤثر بوده اند .

در قرن نهم هجری بعد از لشکرکشی هاو غارتگریهای وسیع
 و خون ریزیهای تیمور ، کشور پهناورش در بین بازماندگان او
 بخش گردید ، و خراسان که اهمیت باستانی داشت به سه یا پنج
 هرات ، مقر يك قدرت مرکزی این سازمان گردید ،
 و شاهان تیموری که پروردهٔ فرهنگ و تمدن و فکر و تهذیب
 خراسان بودند ، به نشو و نمای ادب و صنعت و هنر

و تصوف موقع خاصی دادند .

در چنین حال که آرامش خوبی در کشور بوجود آمده بود ، و روابط سیاسی هرات نیز با کشورهای چین و هند و عثمانی دوستانه بود ، نشو و نما ی عناصر اقتصادی و بازرگانی و مبادله اموال و قوافل تجار تی نیز کار طبیعی است که بر حیات مردم اثر می اندازد و در چنین وضع اجتماعی که آنرا فیودا لیزم قوی و پرورنده توان گفت : البته همواره در صنعت و آرت شهرکارها یی بوجود می آید ، که در بار هرات مدت یک قرن گهواره و پرورشگاه آن بود . حضرت جامی در چنین محیط اجتماعی و طرز زنگانی بوجود آمد و آنچه در سازمان زندگانی آنروز موجود بود ، ناچار اکثر آنرا کسب کرد ، وی عالم بود ، شاعر ، صوفی بود ، و در اجتماع معاصر خویش مردی نافذ و وجیه و معتبر بود . در لباس فقر و در ویشی بر طبقات رفیع و وضع اجتماع حکم میراند ، و در عین این حال ، زمام تبلیغ حق و اصلاح و تلقین اخلاقی و تصفیه روح مردم را بکف داشت ، و حتی شاهان ممالک بیگانه دور از هرات مانند هند و عثمانی و امرای تبریز او را « ارشاد پناه کمالات دستگام » خطاب میکردند ، و از دور بحضورش عرض ارادت می نمودند .

پس حضرت جامی در حقیقت نمودار بحق و تمام و کمال عصر خویش است . از دربار تا خانقاه و کلبه های طبقات عامه به کهنه زندگانی همه آشناست ، و بنا بران هر کتاب وی که در آن سالمان و ابسال مانحن فیه نیز شامل است ، نماینده روح ملایمی ، تصوف و دانشمندی و مرشدی و مردم داری اوست . و سیرت جامی را در آیینه این صفات بخوبی دیده میتوانیم ، و بادر نظر داشتن این وضع اجتماعی که شخصیت جامی را بار آورده است ، آثار و احوال و گفتار و کردار او را محل انتقاد و ژرف بینی میتوان قرار داد . از جمله نقادان جامی استاد فقید شوروی ای ، ای بر تلس

BERTELS شاگرد و جانشین محقق معروف بار تولد است ، که در
خطابه ۱۳۲۳ ش در تهران گفته بود :

« جامی نیز مانند دوست و شاگردش نوا یسی شخصی بود ، که
دران زمان نیروی تسامح و سعه نظر کامل داشت . . . و توانست
موضوع یکی از روایت ابن سینا را بنام سلامان
وابسال به منظومه یی تمام و کمال مبدل سازد . . .
جالب توجه است که جامی در منظومه سلامان و ابسال
از ابوعلی نامی نمیبرد ، و حال آنکه محل تردید
نیست ، اثر شیخ الرئیس موسوم به «خطبات التسلیه»
که درین افسانه باختصار ذکر شده است محرک جامی
در نظم آن بوده است . و اما لازم است درینجا تأکید
کرد : که جامی روایت واقع بینانه ابوعلی را تنها
بصورت پندار بافی خیالی از توفیقی توانسته است

بیان دارد .» (۱)

درین انتقاد دانشمند فقید یک قسمت آن که جامی منظومه
سلامان و ابسال را از روی روایت ابن سینا نظم کرده باشد بکلمی باطل
است . و مادر مباحث گذشته خود با دلایل و بسرا همین روشن ساختیم ،
که مأخذ جامی ترجمه حنین بن اسحاق بودند نه بر وجهی که ابن سینا
این داستان را نوشته بود ، و محقق طوسی تلخیص آنرا داده است .
اما انتقاد دوم این دانشمند متوجه است باینکه حضرت جامی
روایت واقع بینانه ابوعلی را به پندار بافی خالی تبدیل کرده است .
این سخن نیز از واقعیت دور است ، زیرا خود شیخ الرئیس در اشارات
خود به عرفان و تصوف مقامی را قابل گردیده و نهط ناسع این کتاب
را به «مقامات العارفین» تخصیص داده است . وی گوید :
« ان العارفین مقامات و درجات یخصون بها ، و هم

می حیاتهم الدنیادون غیرهم . فکما نهم می جلابیب
من ابدانهم قد نضوها (۲) و تجردوا عنها عالم القدس
ولهام امور خفیه فیهم وامور ظاهره عنهم، یستنکرها
من ینکرها ویستکبرها من یعرفها « (۳)

محقق طوسی در شرح این مورد گوید: که این نهط درین کتاب از
جلیل ترین ابوابست، زیر اشیخ دران علوم صوفیه را بترتیبی آورده
است، که در سابق ولا حق چنین نبود. وقصه سلامان و ابسال را هم
بطور مثال در همین مراتب عرفان ذکر کرده، که در نظرش نظیر خو بی
برای ارتقای مدارج عرفانی بوده است .

پس در صورتیکه خود شیخ الرئيس همین کبار را کرده و قایل
بوجود مقامات عارفان باشد، چگونه میتواند گفت: که جامی آنرا
به پندار بافی خالی تبدیل کرده باشد!

در حقیقت انتقادی که اثر از نظر یک مشرب خاص، در نزد پیروان
همان مشرب مناط اعتبار تواند بود، ولی شاید خرده گیری در نزد
ارباب مشارب دیگر بجا نباشد، و باید گفت: که همین روحیه عرفان
و تصوف در آثار جامی و مخصوصاً در مثنوی سلامان و ابسال، علت
مهم مقبولی این آثار و محبوبی شخصیت او بود. زیرا جامی بزبان اهل
عصر خود سخن میگفت «لا بد بزبان او سخن باید گفت» و مطابق رجحان
دوره زندگانی خود فکر میکرد. وی کشمکش طبقاتی قرن بیستم را نمی
شناخت و نه به علم غیب تصور آینده افکار بشر را دریافته میتوانست
و ممکن است که قبول ابن سینا همدران عهد برخی این مشرب را
انکار و جمعی اینکار را میکردند، و این اختلاف مشارب روحی
و فلسفی و فکری همواره در تاریخ بشر دیده می شود، و حکمیت
و ذهنیت امروزی بشر نمی تواند مناط اعتبار، برای بشر پنج قرن

(۲) ای خلعوها

(۳) اشارات نمطنهم ص ۳۶۳

پیشتر شده باشد ، و بسیار امکان دارد . که مسلمات اجتماعی امروزه نیز بعد از قرن‌ها همین حکم را پیدا کنند . زیرا سیر اندیشه بشری تحولات آن متوقف نیست و افکار از باب نظر هرگز جامد و بی حرکت نمی ماند .

باری اگر حضرت جامی در کار نامه های ادبی خویش ، مکانات ابتکار نداشته باشد ، مقام ترجمان صادق و مربی افکار عصر خویش را به تمام و کمال دارد ، و اگر آثار جامی در همین عصر نبود ، جای آن بیقین خالی ماندی .

باید گفت : که عنصر تصوف و عرفان در اشعار و آثار جامی بکلی مشهود و ظاهر است ، ولی این عنصر تصوف منفی و پندار بافی نیست . طریقت و عرفان خواهی گمان نقشبندی که جامی خود رکشی از انست روح و بدن را هم متلازم ساخته و شاهی را با فقر آمیخته است :

چه فقر اندر قبیای شاهی آمد
به تمد بسیر عبید الهی آمد

بفقر آنرا که لطفش آشنا کرد
ببرگر خرقة یی بودش قبا کرد

ز در ویشیش هر کس را نشانست
ردای خواجگی درپا ، کشانست

جهان باشد به چشمش کشتزاری
نمیخواهد در آن جز کشت کاری

(اورنگ ینجم ۵۸۸)

اگر در کتب و آثار و مشرب نقشبندی تصفح و جستجوی شود روشن می آید ، که این طایفه را از اجتماع گریز و انزوایی نبود ، بلکه همواره در بین خالق و برای حق میز بستند ، و فقر خویش را در قبیای شاهی در آورده بودند ، و جهان را کشتزاری برای کار آخرت میدانستند ، و خود جامی در رساله طریقه خواجگان گوید :

«از حضرت خواجه نقشبند قدس سره پرسیدند: که بنای طریقه شابر چیست؟ فرمودند: که خلوت در انجمن، بظاهر با خلق و بیاطن با حق سبحانه:

از درون سو، آشنا و از برون بیگانه وش
اینچنین زیباروش، کم می بود اندر جهان (۱)

پس طریقت و تصوف جامی از صوفیان تجرد پسند و گو شه گیر
ممنوعی یعنی رهبانیت دور بود، و بنا بران پندار بافی را دران کمتر
راه بود، و این سینا را در اعتراف به واقعیت.
مقامات عرفانی با جامی فرقی نیست، و آنچه این دو مرد فکور
و دانشمندان از همدیگر متمایز میسازد اینست: که شیخ با اعتراف
و جود آن در تلاش تحلیل علمی و منطق مقامات عرفاست. و مولانا
جامی از راه اشراق و تصفیه پیش میرود، و این همان موقف است که
علامه اقبال صوفی قرن بیستم گفت:

بو علمی اندر غبار ناکه گم
دست رومی پرده از محمل گرفت

ولی بعید نیست که وقتی داغش بشر بجایی رسد، که این دو راه
با وجود بعد نقاط حرکت با استقامت مایل، بالاخر با هم وصل شوند.

خرده گیران و سخن سنجان را در باره غزل و اشعار حضرت جامی
سخن هاست که در اینجا جای آن نیست، ولی یکی از دانشمندان اروپا
در باره مثنویهای هفت اورنگ او چنین گوید:

«توان گفت: حتی در سبعة داستانهای او یک سائقه
نیرومند تصوف موجود است، که بکرات در تعبیر

(۱) در سائله خطی سر رشته طریقت خواجگان از مولانا جامی نسخه انجمن
تاریخ کابل ورق (۱۱۶) در مجموعه معارف نقشبندیان

آن تصویرهای منافی ذوق و عبارات صعب الفهم

بکار رفته « ۱)

در اینکه حضرت جامی در تعبیر مطالب عرفانی خود تصویرهای منافی ذوق را بکار برده باشد محل تأمل است. زیرا میدانیم: درجایی که مردم به شنیدن سخنان تصوف و صوفیان میلی داشتند این تصاویر منافی ذوق مردم آنوقت نبوده، و حتی امروز هم جمعی کثیر از شنیدن آن حظ می برند و بامیل و ولع می شنوند.

پس بدون حکم معاییر فنی و ادبی مسلم، ذوق فردی در یکنگونه موارد برای دیگران، محل تقلید و یقین نخواهد بود، و مخصوصاً اگر کسی ذوق امروزی مرفقی بشر را مدار اعتبار برای انتقاد آثار چهارصد سال قبل، و سویی فکری مردم آن گرداند.

ولی این تساهل جزوی، در قبال قدرت کلام و زبردستی سخنوری و زیبایی هنر جامی اینقدر مورد تأمل نبوده، و نظایر آن هم فراوان نیست.

(۸)

نیروی سخنوری و قدرت ادبی

از مطالعه هفت اورنگ و نظم انواع حکایات و داستانها و پندها و تمثیلها و مطالب اجتماعی و عرفانی و سخنان کارآمد حیاتی درین کتب پیدا است که حضرت جامی سخنور عالیمقام بوده و در قدرت بیان و لطف معانی و الفاظ و مضمون آفرینی و افاده ادبی و نزدیک ساختن شعر و سخن بزندگی، خاتم شعرای بزرگ زبان فارسی در کشور ماست. در مثنویات خویش مخصوصاً آنهایی که جنبه داستانی ندارد کوشیده است تا مطالبی را در کسوت شعر بیاورد که در زندگی اجتماعی، بدرد مردم بخورد، و از آلام اجتماع بکاهد.

حضرت جامی در مثنویهای خود قیافت جدی و وفور «شاعر برای

اجتماع» دازد، و مبنای کلام و هنرش بر سودمندی و افاده و تلفیق و رهنماییست، وی شعر را چنین می شناسد :

سر چشمه شده آلوده بگل	شعر آبیست ز سر چشمه دل
چه عجب زاب، که گل ناک شود	گر نه سر چشمه ز گل پاک شود
پاک کن دل زهر آلودگی	بایدت درسخن آسودگی
پاک خیز دگهرت از دل پاک	تا درین مرحله مشغله ناک
خازن گوهر پاک تو شوند	پاکپازان همه خاک تو شوند
تحفه نور نثار تو کنند	قد سیان طوفی دیار تو کنند

(سبحة الابرار، ص ۴۶۷ کلیات)

در حالیکه حضرت جامی شعر را «گوهر پاک و برخاسته از دل پاک» بنسب دارد، به نیروی قریحه زاینده و تابناک، سخن و هنر خود را مانند متاعی کار آمد و نفیس با اجتماع عرضه میدارد، و نیروی سخنوری خود را در راه رهنمایی و سود مردم بکار می برد، و میکوشد از بحر موج قریحه خویش گوهر های تابناکی را نثار حمایتل اجتماع نماید. و برای روشن ساختن این مطلب مثالی آورده می شود :

در مثنوی خسرو شیرین استاد سخن نظامی گنجوی، داستان کشتن شیر و به پدر خود خسرو را، با نیروی شاعرانه بیان شده و استنتاج شاعر هم ازین فاجعه جز نکوهش بی وفایی جهان ناپایدار چیزی نیست، و هنگامیکه خسرو بدست شیر و به کشته می شود، نظامی عبرت ناک منظر را بدین تمثیل ختم میدهد :

شگفته گلپنی بینی چو خور شید

بسر سبزی جهان را داده امید

برایسد نا گه ابری آمد و سرمست

بخون ریز ریاحین تیغ در دست

بدان سختی فرو بارد تگرگی

کز آن گلبن نما ند شاخ و برگی

چو گردد باغیان خفته بیدار
 بیاغ اندر نه گل بیند نه گلزار
 چه گویی کز غم گل خون نریزد
 چو گل ریزد، گلایی چون نریزد ؟
 (خسرو و شیرین ، ص ۴۹۴ خمه)

این تمثیل نظامی نهایت شاعرانه و ادیبست ، ولی در اجتماع
 و زندگانی بدرد ما کمتر می خورد شعر است برای شعر . اما حضرت
 جامی همین داستان را در خور انتفاع مردم و جامعه گردانیده
 و از آن استفناج میکند :

کو هکن کانی زی پر ویز کرد
 روی در شیرین شو را انگیز کرد
 دید شیرین سوی خود میل دلش
 شد بحکم آنکه دانی ما یملش

غیرت عشق آتش سوزان فروخت
 خرمن تسکین خسرو را بسوخت
 کرد حالی حیلله بی تا زال دهر
 ریخت اندر ساغر فرهاد زهر

رفت آن بیچاره جانی پر هوس
 ماند با شیرین همین پرویز و بس
 چرخ کین کش هم همین آیین نهاد
 در کف شیر و به تیغ کین نهاد

تا بیک زخمش ز شیرین ساخت دور
 وز سریر عشرتش انداخت دور
 هر چه برار باب آفات آمدست
 یکسر از بهر مکافات آمدست

نیک کن تا نیک پیش آید ترا

بد ممکن تا بد نافر ساید ترا

(سلامان و ابسال - ۱ رنگ دوم ۴۵۴)

دیگر از مزایای هنر جامه، نیروی سخنوری و گویندگی اوست
هر موارد خاص شاعرانه، که لطف کلام وی منظر نگاری را بمرتبه
کمال میرساند: و قدرت تخیل و محاکاة او را نشان میدهد، مثلاً
درین مثنوی، سراپا و حسن و دل انگیزی ابسال را چنین ترسیم
می کنند:

نازک اندامی که از سر تا پای

جزو جزوش خوب بود و دلبای

بود بر سر فرق او خطی ز سیم

گیسویش بود از قفا آویخته
خرمندی از مشک را کرده د و نیم

زو بهر مو، صد بلا آویخته

قا منش روی ز باغ اعتدال

افسر شاهان بر اهش پایمال

بود روشن جبهه اش آینه رنگ

ابروی زنگاریش بروی چوزنگ

چون ز دود زنگ ازو آینه وار

شکل نوئی مانده ازوی بر کنار

چشم او مستی که کرده نیم خواب

تکیه بر گل ز یر چتر مشکنا ب

گوشهای خوش نیوش ازهر طرف

گوهر گفتار را سیمین صدف

بر عذارش نیلگون خطی جمیل

رو نق مصر جمالش همچو نیل

زان خط ارچه بهر چشم بد کشید
 چشم نیکان را بلا بیحد رسید
 رسته دندان او در خو و شاب
 حقه در خوشابش لعل ناب
 در دهان او ره اندیشه گم
 گفت و گوی عقل و فکرت پیشه گم
 از لب او جز شکر نگرفته کام
 خود کدام است آن لب و شکر کدام؟
 همچو سیمین لعبت از سیمش تنی
 چون صراحی بر کشیده گردنی
 بر تنش پستان چو آن صافی حباب
 کش نسیم انگینخته از روی آب
 زیر پستانش شکم ر خشنده نور
 در سفیدی عاج و در نرمی سمور
 دید مشاط چه آن لطف شکم
 گفت این از صفحه گل نیست کم
 کرد چون وی این اشارت سوی آن
 از سر انگشت اشارت شد نشان
 آن نشان را و اصفان خوانند ناف
 نافی از وی نافه را در دل شگاف
 هر که دیدی آن میان کم زمو
 جز کناری زو نکردی آرزو
 میخزن لطف از دو دست او دوانیم
 آستین از هر یکی همیان سیم
 در کف او راحت آرزو دگان
 سیمی غفلت بر از افسر دگان

آر زوی اهل دل در مشیت او
فعل دلیها را کلید انگشت او

(سلامان و ابدال ، اورنگ دوم ۱۳۳۳)

در تمایل فرعی و شاخ و برگی که حضرت جامی بداهتان میدهد
و در ضمن جریان قصه حکایاتی را تضمین میکند ، هر حکایت آن در
بند آموزی و عبرت اندوزی و تلقین یکی از مطالب اخلاقی و عرفانی
خواندنیست ، و نمونه خوبیست از شاعری اخلاقی و اجتماعی ، که
جامی را در قطار سنایی و مولوی و سعدی قرار میدهد :

مثلا درین حکایت بلندی نظر و عظمت مقام انسان : که باید
خود را از آلودگیهای اجتماعی بر کران نگهدارد بیان می شود :
آن مویوس بر لب دریا نشست
تا کند بهر تفریب آبدست

دید در یایی بر از ماهی و مار
چغرو خر چنگش هزار اندر هزار

هر طرف مرغان آبی در شاه
غوطه زن از قهر دریا قوت خواه

گفت دریایی که چندین جانور
گر داند روی بصبح و شام در

کی سزد کزوی بشویم دست و روی
شستم اکنون دست خود زین شستشوی

چشمه یی خواهم بسان زمزم می

کوته ازوی دست هر نا محر می

کا نچه شد آلوده از آلودگان

فارغند ازوی جگر پالودگان

(سلامان و ابدال - اورنگ دوم ۱۳۳۳)

گاهی حرص انسان را با خطرات جانگاہ مواجه می سازد و آسیب
های وارده را فرا موش میکند :
گفت با رو باه بیچه ما در ش
ن بیاغ میوه آمد رهبر ش

میوه چندان خور که بتوانی بتگ
ر ستگاری یا فتن ز آسیب سنگ

گفت : ای مادر چو بینم میوه را
کی توانم کار بست این شیوه را

حرص میوه پر ده هو شم شود
وز گزند سنگ فرا موشم شود

(سلامان و ابسال - اورنگ دوم ۴۴۶)

شہوات و امیال نفسی ، انسان را به حسیض ذلت می برد ، و از ریاض
قدس تقوای اجتماعی به مزبله پستی می نشاند :

باخروس آن تاجدار سرفراز آن مؤذن گفت در وقت نماز
هیچ دانا وقت نشنا سد چو تو وز فوات وقت نهرا سد چو تو
باچنین دانایی ای دستان سرای ! کنگر عرشت همی بایست جای
گفت : بود اول مرا پایه بلند شہوت نفسم بدین پستی فگند
گزر نفس و شہوتش بگذشتمی در ته هر مزبله کی گشتمی

در ریاض قدس مجرم بود می

باخروس عرش همدم بود می

(سلامان و ابسال ، اورنگ دوم ۴۴۸)

(ختم)

تعليق

از

محمد اسماعیل «مبلغ»

در باره شرح رموز داستان

خوانندگان عزیز!

رساله که اکنون از نظر شما گذشت از نتایج خامه توانا و ثمر بخش دانشمند و محقق محترم بناغلی حبیبی دامت برکاته است،

وقتی آن رساله بوسیله ایشان در «انجمن جامی» قرائت شد، چون در قسمت تأویل رموز داستان مورد بحث، باجمال گذشته بودند، بناغلی ما ئل هر وی پیشنهاد کرد که باید این اجمال تفصیل داده شود تا در پهلوی فواید تاریخی و ادبی رساله مذکور فایده فلسفی نیز بدست آید. در اثر این پیشنهاد و موافقت جناب حبیبی حضرت دانشمند بزرگوار استیاد خلیله دامت افاضاته از حسن ظنی که نسبت باین ناچیز دارند امر فرمودند که اجمال تاویل رموز داستان را تفصیل دهم تا برسم «تعلیق» در پایان آن رساله چاپ شود. بنا براین، مطالبی که در زیر از نظر خوانندگان ارجمند میگذرد به همین منظور از سواد به بیاض آمده و به فصل «تاویل رموز داستان» آن رساله ارتباط دارد. پس اگر این تعلیق بتواند متمم رساله مذکور شود افتخار من است و الا عذر تقصیر است و من.

معنای لغوی و اصطلاحی رمز:

فرزانگان بشر همواره از ما فی الضمیر خود بدو گونه تعبیر کرده اند یکی بزبان روشن، صریح و ساده که برای همه قابل فهم است و از توجه بظاهر کلمات معنی و مقصود بدست می آید و دیگری با سلوب رمز که فقط کسانی مقصود را در می یابند که از دقایق رمز آگاه هستند و داستان سلمان و ابسال از همین سنخ دوم است که با سلوب رمزی نگارش یافته و هدف و اعضانش در وراء ظواهر الفاظ و کلمات آن نهفته است. ازینرو از تأمل و مرور در آن داستان و نظایرش دو پرسش بدینسان در میان می آید که:

(۱) رمز چیست ؟

(۲) و چرا دانشمندان مطالب فلسفی ، اخلاقی و عرفانی را در قالب رمز بیان کرده اند ؟

اما پاسخ پرسش نخستین ازین قرار است :

کلمه «رمز» در زبان عرب بمعنای اشارت و ایماء آمده است . (۱) بنا بر این ، اشارت بوسیله لب ، چشم ، آبرو ، دست و زبان و کلام خفی را که تقریباً دور از فهم باشد رمز خوانند . (۲) این کلمه از آغاز دوره عباسی که در تاریخ اسلام عصر تحول در حیات اجتماعی و نهضت علمی و ادبی بشمار می آید معنای اصطلاحی بخود گرفت و نخستین دانشندی که در باره معنای اصطلاحی رمز گفت و گو کرد قدامة بن جعفر است . وی در کتاب «نقد الشعر» اگر انتسابش بوی درست باشد ، بابی در بیان معنای «رمز» پرداخته و در آن را جمع به معنای اصطلاحی این کلمه گفته است :

«گویندگان آنگاه که میخواهند مقصود خود را از کافه مردم»
 «پوشانند و فقط بعضی را از آن آگاه کنند در کلام خود رمز»
 «بکار میبرند بدینسان برای کلمه یا حرف نامی از نامهای پرندگان»
 «یا وحوش یا اجناس دیگر یا حرفی از حروف معجم را «رمز»»
 «قرار میدهند و کسی را که بخواهند مطلب را بفهمد آگاهش»

(۱) رک به : المنجد فی اللغة و الادب و العلوم ص ۲۷۹ چاپ جدید بیروت

(۲) رک به : القاموس المحيط - فقه اللغة ص ۲۷۸ - المدة ۲۱۰ - الرمزية

فی الادب العربی ۴۰ قاهره

« میکنند پس آن کلام در میان آند و مفهوم و از دیگران مرموز »
 « است . » (۱)

رمز در فلسفه :

رمز به همان معنای اصطلاحی خود ، از دیر باز مورد توجه فیلسوفان و صوفیان اسلام بوده است و این دوطایفه گاهی در تعبیر از مقاصد خود به اسلوب رمزی متوسل شده اند . و اینکه حکماء چنان سخن بر سبیل رمز می گفتند ، علامه قطب الدین شیرازی چند وجه ذکر کرده است که خلاصه و مضمون کلمات او چنین است :

(۱) یا از جهت تشحید خاطر و ذهن خوانندگان تا در اثر حل مرموز فکر آنان ورزیده شود .

(۲) یا از جهت تشبیه و همانندی به کلام باری تعالی و اصحاب نوامیس که دارای کتب مرموزه بودند و هر طبقه از آن کتبا به استفاده میکردند بدین معنی که خواص از باطن آن کلمات مرموز و عوام از ظواهرش بهره مند میشدند .

(۳) یا از آن جهت که نا اهلان بر مقاصد حکما واقف نشوند و حکمت را افزار و وسیله اکتساب شر و فجور قرار ندهند چه این کار منجر به فساد عالم میشود .

(۴) یا آنکه طالب ذکی و هوشمند بخاطر ظهور مطالب حکمت از بذل جهد و کوشش در اقتناء آن خود داری نکند زیرا وقتتی کلام مرموز بود لا بد غامض است و جوینده هوشیار با کوشش هر چه تمامتر بدان روی می آورد تا حقیقت مطلب را دریابد و شخص بلید و تنبل و نا اهل از جهت غموض کلمات به مشکل مواجه میشود و ازینرو

بدان اقبال نمیکند (۱)

اشکوری باخدف یکی از جهات با لای برای راه نظر حکما
در آغاز ورمز سه وجه دیگر را چنین بیان کرده است :

۱ - آنکه اشخاص نا لایق بر این اسرار واقفی نکر دهند تا آنرا
حربه مقاصد فاسد خویش قرار دهند .

۲ - آنکه طالبین در تحصیل آن عنایت کامل مبذول دارند و پس
از تحمل رنج برای فهم آنها لذت وافر برند و اشخاص سست و کسل
بگرد آن نگرند .

۳ - آنکه فکرها ورزیده گردد . (۲)

رو بهمر فته ، جهاتی که در بالا مذکور افتاد بر سبیل مانعة
انخلو فـلا سغه را بر آ نداشت که گاهی مقاصد خود را
در قالب رمز بیان کنند و ممکن است که آنان تمام این جهات را
در تعبیر از مافی الضمیر خویش در نظر داشته اند ،

وقتی که ما تاریخ فلسفه اسلامی را ورق میزنیم می بینیم که در
میان جمعیت اخوان الصفاء اسلوب رمزی سخت شایع بوده است
چنانکه دی بور گوید :

«اخوان الصفاء هر چیز از اشیاء نا پایدار و فنا پذیر این عالم
را ، رمزی برای چیز دیگر در جهان پسین میدانستند و میخواستند

بر آ ثا ردین و موروث و آراء ساده ، فلسفه روحی برپا سازند که
بر معارف و کوششهای انسانی بقدری که دانش اخوان بدان رسیده
مشمول باشد و هدفی که ایشان را به تلفسف بر می انگیزخت عبارت بود
از تخلیق نفس با خلاق الهی با اندازه طاقت انسانی . اخوان الصفاء
آراء انتقادی خویش را در رسائل خود تا حدی مخفی ساخته اند

(۱) ر . ک به : شرح حکمة الا شراق ص ۱۷ - ۱۸ ج ایران ۱۳۱۴

(۲) ر . ک به : مقدمه روبر خرد چاپ روم ۱۳۳۹

و این کار اسبابی داشت که از بیان ما بی نیاز است لیکن حمله اخوان به اجتماع و عقاید موروئی در رساله حیوان و انسان تجلی کرده است و در همین رساله آراء خود را بلباس رمز پوشانده اند و بزبان حیوان مطالبی را گفته اند که اگر آن مطالب از دهان انسان خارج میشد شکوکی در پیرامون آن ظهور میکرد» (۱) اخوان الصفاء در پایان آن رساله اظهار داشته اند که نباید این رساله را از بازیهای کودکان و شوخی برادران دانست زیرا عادت ما بر آنست که حقایق را در لباس الفاظ، عبارات و اشارات می پوشانیم . (۲)

امادرمیان فلاسفه اسلام در حقیقت فارس این میدان شیخ الرئيس ابن سینای بلخی است چه وی در بسا اوقات برای تعبیر از افکار خود اسلوب رمزی را استخدام کرده و در چند رساله این شیوه را بکار بسته است که از آن جمله رساله «سلامان و ابسال» است . عجب است از دکتور یحیی مهدوی که قصه سلامان و ابسال را در جزء آثار مشکوک و آنچه نسبت آن بشیخ مسلماً باطل است آورده و گوید : قنواتی در زیر این عنوان - قصه سلامان و ابسال - فقط بتأویلی که خواجه نصیرالدین طوسی از این قصه کرده است اشاره کرده است (۳) اگر آن نویسنده فاضل بقول قنواتی بسنده نمیکرد و بشرح محقق طوسی بر اشارات نگاه مینمود ، می دانست که خواجه داستان سلامان و ابسال ابن سینا را خلاصه کرده و گفته است که ابو عبید جوزجانی آن را در فهرست تصانیف .

(۱) تاریخ الفلأفة فی الاسلام ۱۲۷ تعریب محمد عبدالهادی ابوریة چاپ

دوم ۱۹۵۴

(۲) رسایل اخوان ۳۷۷۲ بیروت (۳) دك به : فهرست نسخه های مصنفات

ابن سینا بخش دوم آثار مشکوک و آنچه نسبت آن بشیخ مسلماً باطل است ... ص

۲۹۰ تهران ۱۳۳۳

شیخ آورده است (۱) پس با شهادت محقق طوسی و ابو عبید جوزجانی که شاگرد شیخ بود و آثار استاد خود را فهرست کرد و بحکم اهل البیت ادری بما فی البیت، مجالی برای شک در صحت انتساب داستان سلمان و ابسال باین سینا باقی میماند؟ از یثرو تا برهان قوی بر این معنی اقامه نکنند ما همچنان آنرا از آثار مسلم شیخ میدانیم.

فیلسوف ما در قصص فلسفی خود اسلوب رمزی را بروش شعری در آمیخته و از همدستی این دوشیوه قطعات ادبی دلکشی نتیجه شده است که نظیر آن را نه تنها در ادب عرب بل در ادب جهانی نیز کمتر میتوان یافت. (۲) پس از این سینا بیان مطالب فلسفی در قالب رمز مورد توجه بعضی از مفکران اسلام همچون امام غزالی و سهروردی قرار گرفت و هر یک داستانهای با اسلوب رمزی نوشته اند که گفتگو در باره آنها از موضوع بحث ما بیرون است.

باید گفت که دانشمندان اسلام اسلوب رمزی را به بسیاری از حکمای یونان نسبت داده اند چنانکه قدما میگویند: «در کتابهای حکمای قدیم رموز بسیار آمده است و افلاطون بیش از همه در گفتار خویش رمز بکار می بست.» (۳) فارابی در میان روش افلاطون و ارسطو دو فیلسوف نامور یونان مقایسه کرده و عقیده دارد که افلاطون در آغاز کار از تدوین علوم خود داری میکرد و معارف فلسفی را در سینه های پاک بودیعت می گذاشت آنکاه که از غفلت و فراموش کردن علوم برخوردار میشد در بیان مطالب و تدوین حکمت خویش راه رمز و الغاز را پیش گرفت تا جز اشخاص اهل و لایق و مستحق کسی دیگر بر آن واقف نشود اما روش ارسطو میتنی بر ایضاح، تدوین، ترتیب، تبلیغ و بیان بود. (۴) و بعضی از متأخران

(۱) د.ک به: شرح اشارات ۷۹۶ و ۳ تحقیق دکتر سلیمان دینا قاهره.

(۲) ابن سینا ص ۱۷۹ تالیف تیسیر شیخ الارض بیروت (۳) د.ک به: نقد النثر ۶۱

(۴) د.ک به: الجمع بین رائی الحکیمین ۷۴ چاپ دکتر البیر نصری نادر

اظهار کرده اند که ارسطو نیز بر مز سخن میگفت چنانکه حکایت کنند که اسکندر استاد خود ارسطو را ملامت کرد که چرا پرده از اسرار حکمت برداشت و آنرا به نجیبای هوشیار منحصر نسکرد . وی در جواب گفت : حکمت را ظاهر کردم و ظاهر نکردم یعنی خواست بگوید که آنرا در قالب رمز آورده ام تا جز خردمندان زیرک کسی دیگر بر آن اطلاع نیابد . (۱)

شیخ مقتول پیشوای اشرافیان معتقد است که سخنان فلاسفه قدیم مرموز بوده است چنانکه گوید : « و کلمات الاولین مرموزة » (۲)

(۱) ر.ک به : تسهیل المجاز الی فن المعما والالغاز ص ۱۰۸ چاپ سوریه .

(۲) مراد از «اولین» حکمای یونان است مانند انباز قلس ، فیثا غورس ، سقراط وافلاطون . (ر.ک :

شرح حکمه الاشراف ۱۷) فرزنانگان اسلام در اصطلاح خود کلمه «اوائل» را به فلاسفه یونان و کلمه «متأخرین» را بر حکمای اسلام اطلاق کرده اند چنانکه شهرستانی پس از بیان عقاید فلاسفه یونان میگوید : «المتأخرون من فلاسفه الاسلام مثل یعقوب بن اسحاق الکندی ...» سپس یک یک را نام میبرد تا به ابن سینا میرسد و او را به لقب علامه قوم میخواند (الملل والنحل ۲۵۸ و ۲۵۹ چاپ محمد سید کیلانی قاهره) دکتر ذبیح الله صفا را در فهم عبارت شهرستانی سهوی دست داده است چه وی آنجا که در کتاب - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ج ۱ ص ۱۹۶ راجع با بوسلیمان منطقی سحستانی بحث کرده گفته است : «شهرستانی او را در ردیف ابوزید بلخی و ابوعلی مسکویه و یحیی بن عدی و فارابی و ابن سینا قرار داده و در شمار فلاسفه متأخر اسلام ذکر کرده است» از جمله «فلاسفه متأخر اسلام» برمی آید که فلاسفه متقدم اسلام نیز بودند . در حالی که شهرستانی از الکندی که او را میتوان نخستین فیلسوف اسلام خواند تا ابن سینا همه را از متأخران میدانند پس اگر ایشان فلاسفه متأخر اسلام باشند فلاسفه قدیم اسلام کیانند ؟ و گویا این لغزش از عدم تأمل در عبارت شهرستانی برآید و دست داده است زیرا کلمه «من» در اصل عبارت او بیانیه است و با ساس همان اصطلاح بالا ابن سینا را به لقب «افضل المتأخرین» یاد کرده اند .

رَمز در تصوف :

صوفیان اسلام بیش از فلاسفه در تعبیر از اذواق و مواجید خویش اسلوب رمزی را بکار برده‌اند تا آنجا که این روش کلام آنان را غامض و مبهم ساخته و از حیطه فهم عموم بیرون کرده است عارفان از امور محسوسه مانند رخ ، زلف ، خط ، خال ، شراب ، شمع شاهد ، خرابات ، بت ، زنار و جز آن معانی خاصی را اراده کرده و این کلمات را رموز مقاصد عالیه عارفان قرار داده‌اند . چنانکه امیرحینی هر وی از شیخ محمود شبستری معانی را که مراد عارف از آن کلمات است چنین پُر سیده است .

چه خواهد مردم معنی زان عبا رت

که دارد سوی چشم و لب اشا رت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال

کسی کاندر مقامات است و احوال

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است

خرا باتی شدن آخر چه دعو یست

بت و زنار و تر سائی در این کوی

همه کفر است و رنه چیست بر گوی (۱)

بجرت می‌توان گفت که ما به الامتیاز ادب صوفی همین اسلوب رمزی است چه وی تمام مظاهر جهان را بشکل رمز می‌فهد یعنی آنچه را که می‌شنود و یا بحواس دیگر خود در می‌یابد همه رموز است و عارف از آنها غذای عواطف و مشاعر خود را بدست می‌آورد و بدینسان جهان را شگفت انگیز و مملو از زیبایی در برابر او گشوده می‌شود، از نیرو در نظر صوفی کلیه موجودات و لو هر قدر کوچک باشد کتابی است انباشته از اسرار و حکم و یا زبانی است که پیوسته

(۱) ر، ک به : گلشن راز که در آخر کاب مفا تیج الا عجاز فی شرح گلشن

از دانش و حکمت سخن میگوید .

صوفی عقیده دارد که در واره هر ظاهری باطنی و در هر چیزی اشارتی و در هر سطحی عمقی و در پشت هر پرده ای جمال زیبایی نهفته است . عقل روان را از ادراك آن زیبایی باز میدارد و بایست پرده را از رخسار حقیقت بوسیله ذوق و الهام برداشت . صوفی با چشم «رمز» بعالم نگاه میکنند و حقیقت را «لیلی» می نامد . (۱)

اکنون باید بدین نکته توجه کرد که چه عاملی صوفیان را بر آن داشت که از مقاصد خود بکسوت رمز تعبیر کنند و عبارت دیگر ایشان چرا مکاشفات و ادواق خویش را بالفاظ صریح و عبارات واضح بیان نکردند و بجای آن روشی را بکار بردند که موجب خلط و اضطراب در فهم و شرح مقاصد آنان گردید ؟

قشیری از آن پرسش بدینسان جواب گفته است که :

« هر طایفه ای از علما الفاضلی را بکار میبرند و در اثر استعمال آن الفاظ از طایفه دیگر امتیاز پیدا میکنند . . . و این طایفه - صوفیه - در مابین خود الفاضلی استعمال مینمایند بدین وسیله »
 « میخواهند برای خود از مقاصد خود پرده بردارند و از کسانی که »
 « در راه و رسم با ایشان اختلاف دارند ، آنرا اخفا و ستر کنند »
 « تا معانی الفاظ آنان بر بیگانگان پوشیده بماند زیرا صوفیان »
 « غیور اند از این که اسرارشان در میان کسانی که اهلش نیستند »
 « شایع شود . (۲) »

ابن عربی میگوید :

« باید دانست که اهل الله اشاراتی را که در میان ایشان مصطلح است ، برای خود وضع نکرده اند ، زیرا ایشان حق صریح و روشن را در آن اشارات میدانند . بلکه آن اشارات را برای »
 « منع از ورود بیگانه ساخته اند تا آن شخص بحال اهل الله »

(۱) ر.ک به ، فیض الغاطر ۲۵۲۳ چاپ سوم قاهره ۱۹۵۸

(۲) ر.ک به : الرسالة القشیریة ۴۰ طبع بولاق ۱۲۷۴

« پس نبرد و این کار را از باب شفقت بر او کرده اند چه ممکن است »
 « اصل مطلب را نفهمد و بر اهل الله انکسار ورزد و در نتیجه
 « معاقب شود. » (۱)

عارف ما جامی در آنکه صاحب دلال معانی خود را در لباس
 صورت و اشارات بیان کرده اند چهار وجه ذیل را آورده است :
 « نکته در ادای معانی بلباس صور چند چیز تواند بود »
 « یکی آنکه آدمی در بدایت حال بواسطه اعمال آلات حس و خیال »
 « از محسوسات بمعقولات رسیده و از جزئیات کلیات را دانسته . »
 « پس ادراک معانی جز در ضمن صور مأنوس و مألوف طبع او »
 « نباشد . اگر خلاف آن کنند ممکن که قوت فهم او بآن نرسد »
 « و طاقت ادراک آن نیارد » رباعی «
 هر چند ترا رای جفا کاری نیست

در سینه تمنای دل آزاری نیست

بی پرده سوی عاشق خود مگذر

کش طاقت آنکه پرده برداری نیست

« دیگر آنکه از ادای معانی بی لباس صور جز اهل معنی بهر ور
 نتوانند شد . اما چون بلباس صور مودی گردد نفع آن عام باشد
 و فائده آن تمام - رباعی - »

معنی است که دل همنی را باید دین هم

معنی است که مهر می فزاید کین هم

لیکن بلباس صورتش جلوه دهند

تا بهره برد دیده صورت بین هم

« و بسیار باشد که صورت پرست را بمناسبت آن که بعضی معانی
 در لباس صور مودی شده باشد ، باستماع آن میل افتد جمال معنی
 از پرده صورت پر تواند زد » « فهم او را تیز گرداند و سر او را لطیف

سازد از صورت بگریزد و در معنی آویزد :

بس کس که کشد بر رده بیهوده رنج

نا گه برهش فر و رود پای بگنج

بس کس که بقصد سنگ بشکافد کوه

نا گه شود از کان گهر گوهر سنج

« دیگر آنکه هر کس محرم اسرار حقیقت و واقف احوال طریقت

نیست پس از برای ستر آن اسرار و اخفاء آن احوال الفاظ

و عباراتی که در محاورات اهل صورت در مقاصد مجازی مستعمل

و مشهور باشد استعاره کنند تا جمال آن معانی از دیده بیگانگان

دور ماند و از نظر نا محرمان مستور :

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشیده بدین حیلہ رخ نیکو را

تأهر که نه محرم نشنا سدا او را

« دیگر آنکه اذواق و مواجید از باب محبت و اسرار و معارف

اصحاب معرفت چون بلباس اشارت مذکور گردد تأثیر آن در

نفوس مستعلمان زیادت از آن باشد که بصریح عبارت در آید . » (۱)

نظر بجهات بالا جامی خود مانند عارفان دیگر در « غزلیات »

خویش شیوه رمز را بکار بسته و از حقایق عرفان بکسوت صورت

عبارت کرده است فی المثل در یک غزل از باده و می دم زده و یقیناً

مرادش از آن نکته دیگر است زیرا در یکی از ابیات آن تصریح میکند :

من آن می رامیخواهم که کنیتش ابوالطیبات است و اینست آن غزل :

مرا نیست بر خوردن باده باعث

بجز غفلت از عالم پر حوادث

چه جمعیت آید ز گردنده چرخ
که بر وضع واحد دو آن نیست لایث

بده ساقیا می که بی بهره از وی

بود در همه شغل لاهی و عا بث

از آن می که کنیت ابوالطیبا تش

سزاوار باشد نه ام الخبائث

از آن می که سوگند تائب نگرده

ز شر بش بشرع خردمند حائث

از آن می که معنی است بر کسب دانش

ز بسط اقاویل و طول مباهات

به می صرف کن جا میا هر چه داری

مکن صرفه چون ممسکان بهر وارث (۱)

بعقیده نگارنده باید خواننده غزلیات جامی این نکته را در نظر

داشته باشد که وی بر سبیل رمز سخن گفت و از هر صورتی معنا نمی

اراده کرده است .

رویه مرفته، یکی از مواردی که فلسفه و تصوف در آن کنار میایند

همین اسلوب رمزی است که فیلسوف و صوفی هر دو از آن در ادای

مقاصد خود بهره مند میشوند و به همین جهت است که می بینیم افسانه

سلامان و ابسال گاهی از خامه ابن سینا تراوش میکنند و زمان دیگر

در پرده نغمه های دل انگیز جامی منعکس میشود گو یا جامی

با نظم کردن داستان سلامان و ابسال خواسته است در میان

فیلسوف و صوفی تاحدی آشتی دهد امری که این نکته را قوت میدهد

آنست که جامی در پایان داستان آنرا بشیوه فلسفی تأویل کرده

است و عبارت دیگر همان تأویل فلسفی داستان را آورده است .

حالا که بدینجا رسیدیم به تأویل رموز داستان میپردازیم .

(۱) دیوان جامی نسخه خطی متعلق بدوست فاضل شایع علی رضوی عضو انجمن تاریخ

تفصیل تاویل رموز :

در سابق گفته شد که قصهٔ سلامان و ابسال يك داستان رمزی فلسفی است که ظاهرش مراد نیست و بقول جامی :

زان غرض نه قبل و قال ما و تست

بلکه کشف سر حال ما و تست

ابن سینا در این مورد گوید :
« فاذا قرع سمعك فيما يقرعه و سر دعليك فيما تسمعه قصهٔ سلامان »

« و ابسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسال مثل »

« ضرب لدر جتك في العرفان ، ان كنت من اهله ثم حل الرمز »

« ان اطق » (۱)

یعنی : چون در اموری که می شنوی داستان سلامان و ابسال بگوش تورد . بدان که سلامان مثلی است که برای تو زدند و ابسال مثلی است که برای درجه تو در عرفان زدند اگر تو از اهل آن باشی

پس اگر میتوانی این رمز بگشای .
امام فخرالدین رازی که در شرح اشارات بر عقاید شیخ نظر هائی وارد کرده است راجع بگفتار او در باب حل رمز داستان سلامان

و ابسال چنین اظهار نظر میکند :

« باید دانست که قصهٔ سلامان و ابسال در شمار امور عقلیه نیست که عقل بتواند به تنهایی بدان راه یا بدو به معرفت آن نایل شود بلکه این داستان مانند « احاجی » (۲) هم نیست زیرا که در احاجی صفاتی را

ذکر میکنند که مجموع آن يك چیز اختصاص دارد جز آنکه اختصاص

آن صفات بدان چیز بعید از فهم است پس لاجرم عقل میتواند بسبب

تأمل در آن صفات بر آن چیز استدلال کند اگر چه این کار مشکل

است . و نیز این داستان از وقایع مشهور و معلوم نیست تا مراد شیخ را

از آن بتوان استنباط کرد بلکه سلامان و ابسال دو لفظی است که

(۱) الاشارات والتهببات ۲۲۵۳ چاپ سلیمان دنیا

(۲) جمع احجیه است و قسمی از الفاظ را گویند (المنجد ۱۲۰) اجته بالنعم و جیم

مکسوره و تحتنانی مشددة بمعنی چیستان . (غیاث اللفات ۱۷)

شیخ آندورا برای بعضی از امور از خود ساخته است چون امر بدین منوال باشد استقلال عقل در وقوف بدان محال است. آیا نمی بینی که اگر کسی لفظ سواد و بیاض را مثلاً برای آسمان و زمین وضع کند و وقوف بغرض متکلم بدان اصطلاح محال است مگر بعد از آنکه متکلم غرض خود را از آن اصطلاح روشن سازد. از آنچه که گفتیم روشن شد که قول شیخ: «ثم حل الرمز ان اطلقت» ظلم است و امر بحل آن در حکم تکلیف به معرفت غیب است» (۱)

فخرالدین رازی پس از ذکر ایراد بالا در تأویل رموز آن داستان میگوید:

شایسته ترین کلامی که در تأویل داستان گفته اند اینست: مراد از سلامان آدم علیه السلام و از ابسال بهشت است پس گویا گفته است که مراد از آدم نفس ناطقه توست و از جنت در جات سعادت تو و چون آدم گندم تناول کرد و از بهشت خارج شد و مقصود از این سخن آنست که وقتی نفس ناطقه به نیروهای شهوانی التفات کرد از در جات عقلی خود ساقط شد و از سعادات نفسانی که شایسته وی است محروم گردید. اینست تفسیر و تأویل مناسب و خداوند بغرض شیخ از آندو لفظ دانا تر است و با لجمله این از امور است که باغراض علمی

(۲) رک به. شرحی الاشارات للخواجه نصیرالدین الطوسی و للامام فخرالدین

ارتباط ندارد. (۱)

محقق طوسی که در شرح اشارات بدفاع از شیخ کمر بسته است
برد انتقاد رازی پرداخت. (۲) و چنین نتیجه گرفت: فا ذن الا مر
بحل الرمز لیس تکلیفا بمعرفة الغیب... (۳)
و اینک برای آنکه بر موز فلسفی این داستان آشنا شویم نخست
بعضی از دقایق و نکات را که فهم رموز بر آن توقف دارد بطور
اختصار شرح میدهیم.

عقل فعال :

فلاسفه مشاء که در دوره اسلامی ابن سینا رئیس ایشان است
باساس قانون تخلف ناپذیر علمیت و بحکم قاعده «الواحد لا یصدر عنه
الا الواحد» در باره ایجاد و خلقت عالم و صدور و حصول کثرت
چنین عقیده دارند: نخستین موجودی که خداوند ایجاد فرمود
جوهریست مجرد و روحانی و او را «عقل اول» خوانند و این عقل
دارای سه گونه تعقل است نخست آنکه خالق خود را تعقل میکند
و بوجود او دانا است و دیگر آنکه ذات خویش را ازین جهت
که بسبب واجب الوجود، وجود یافته تعقل مینماید و سه دیگر آنکه
امکان ذاتی خود را میداند پس از جهت تعقل اول او «عقل دوم»
و از جهت دوم «نفس» صدور یافت و این نفس نیز مانند عقل جوهریست
روحانی جز آنکه در ترتیب از او فروتر است و از جهت سوم که
امکان ذاتی خود را تعقل میکند جوهر جسمانی که عبارت از
«فلك اقصى» است پدیدار گردید و آن نفس بدین جسم تعلق گرفت.
پس از عقل دوم به همان ترتیب عقل و نفس و جسم دیگر صادر شد
و سرانجام سلسله عقول به «عقل دهم» که از آن بعقل فعال عبارت

میکشند منتهی شد و ازین «عقل فعال» از مبدأ فیاض در عالم عناصر فیض تراوش کرد و در نتیجه عالم عنصری بوجود آمد و از عناصر اربعه موالید سه گانه یعنی معدن، نبات و حیوان و سرانجام انسان که کاملترین حیوانات است ظهور کرد. (۱)

بعقیده حکماء واجب الوجود که خدائی عالم عناصر را به عقل فعال عنایت فرموده و هر کمال و فعلیتی که در این عالم به نظر میرسد از وی تراوش میکنند. (۲) و اینکه «عقل فعال» را «فعال» نامیده اند سه وجه ذیل را در نظر داشته اند:

اول آنکه موجد نفوس ما است و آنها را از حد عقل بالقوه بیرون کرده و به مرحله عقل بالفعل میرساند.

ثانیاً آنکه این عقل از تمام جهات فعلیت دارد و کامل است. ثالثاً آنکه موجد عالم عناصر و مبدأ صوری است که از وی به مواد عالم طبیعت افاضه میشود و از باب مبالغه در فعل او را «فعال» گفته اند. (۳) باید گفت که مقصود حکما از اینکه عقل فعال را موجد عالم عناصر میدانند آنست که وی واسطه فیض از فیاض مطلق است نه اینکه حقیقه موجد باشد یا شد زیرا که آفریدگار حقیقی و مطلق خداوند یکتا است، عارف ماجامی وظیفه عقل فعال را در ابیات زیر چنان بسادگی و روشنی شرح داده است که اگر فیلسوف شاعر هم میبود نمیتوانست از آن نیکوتر بیان کند:

صانع بیچون چو عالم آفرید

عقل اول را مقدم آفرید

ده بود سلك عقول ای خرده دان

و آن دهم باشد مؤثر در جهان

(۱) ابن سینا و النفس البشریه: رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها ۳۴ - ۳۶ بیروت (۲) شرح منظومه ۱۸۶۲ (۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه جلد اول از سفر چهارم ۳۹۸

کارگر چون اوست در گیتی تمام
 عقل فعالش از آن کردند نام
 اوست در عالم مفیض خیر و شر
 اوست در گیتی کفیل نفع و ضرر
 نیستش پیوند جسمانی جسم
 گنج او مستغنی آمد زین طلسم
 او بذات و فعل خود زینها جداست
 کرد بی پیوند اینها هر چه خواست
 روح انسان زاده تأثیر اوست
 نفس حیوان سخره تدبیر اوست
 زیر فرمان ویند اینها همه
 غرق احسان ویند اینها همه
 او شه فرمانده است و دیگران
 زیر فرمان وی از فرمان بران
 چون بنعت شاهنشی او آراست
 راه دان از شاه او را خواست

بر جهان فیضی که از وی میرسد

بر وی از بالا پیاپی میرسد (۱)

فلا سفة عقیده دارند که خداوند از روی حکمت اصول - یعنی
 عناصر اربعه را بیافرید و از ترکیب و فعل و انفعال آنها مزاجهای
 مختلف را خلق کرد و آنگاه که مزاج انسانی بحدا اعتدال خود رسید
 «نفس ناطقه» در آن آشیانه گرفت چنانکه ابن سینا گوید :

«انظر الى حکمة المصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتى
 واعد كل مزاج لنوع و جعل اخراج الامزجة من الاعتدال لاخراج
 الانواع عن الكمال و جعل اقر بها من الاعتدال الممكن ، مزاج
 الانسان لتسوية نفسه الناطقة (۲)

یعنی : نظر کن بحکمت صانع تعالی که ابتدا کرد و اصول را بیا فرید
 دیگر از آن اصول مزاجها را بیا فرید و هر مزاجی را برای نوعی
 بساخت و آنچه از مزاجها دورتر از اعتدال بود از آن نوعی پدید
 آورد که از کمال دورتر بود و آن مزاجی که با عدال ممکن نزدیکتر
 بود ، آنرا مزاج مردم کرد تا آشیانه نفس گویا باشد . (۱)

این نفس ناطقه یکی از موجوداتی است که در هنگام اعتدال
 مزاج انسان از عقل فعال بر آن افاضه میشود و بقول جامی : روح
 انسان زاده تأثیر اوست .
 نفس ناطقه :

نفس ناطقه را که اختصاص بانسان دارد حکما چنین تعریف
 کرده اند : هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور
 الکلیة و یفعل الافعال الفکرية والحدیثة (۲)
 فیلسوف ما تعریف مذکور را بعبارت دری بدینان بیان کرده است :
 در کمال اولست مر جسم طبیعی آلی را از آن جهت که فعل باختیار عقل
 کند و رایهای کلی را استنباط کند و صنایعها را اختراع کند
 و معقولات کلی را دریابد (۳) در این تعریف چنانکه دیدیم قیودی
 آورده اند که باید در تجزیه و تجلیل آنها پرداخته شود تا مقصود
 از تعریف درست بدست آید :

کمال باصطلاح فلاسفه عبارت است از اینکه چیزی از قوه بفعلیت
 خود برسد و همان فعلیت را کمال می نامند مثلاً در نطفه انسان قوه
 و استعداد انسانیت است نه فعلیت آن و هر گاه آن استعداد از قوه
 بفعلیت رسید همان فعلیت که عبارت از انسانیت بالفعل باشد «کمال
 اول» برای انسان است کمال اول در مقابل کمال دوم است
 و کمال دوم عبارت است از آثار و انفعالات و افعال کمال اول

(۱) ر، ک ، ترجمه اشارات ۱۳۲

(۲) ر، ک به : المبدی ۲۹۰ هند

(۳) رساله نفس ۱۳ تهران ۱۳۳۱

فسی المثل فعلیت و تحقیق علم طب برای طبیب کمال اول و تشخیص مرض و معالجه آن که از آثار علم طب بشمار میرود، کمال دوم برای اوست . شکل مخصوص شمشیر کمال اول و بریدن کمال ثانی برای آنست . حرکت از روی اختیار و اراده و تحصیل علوم و صنایع کمال ثانی است برای انسان چه تحقیق اینها بر تحقیق انسانیت یعنی نفس ناطقه که کمال اول اوست توقف دارد .

کلمه جسم در مقابل مجرد است و با این قید کمالات مجردات از تعریف خارج شد زیرا که اطلاق نفس ناطقه بر آنها درست نیست . جسم طبیعی در اینجا در برابر جسم صناعی است و با این قید کمال صناعی جسم صناعی خارج شد مثلاً مرغیت که کمال صناعیست برای میز اطلاق نفس ناطقه بر آن صحیح نیست .

لفظ «آلی» صفت کمال است یعنی نفس ناطقه که کمال اول جسم طبیعی است بوسیله قوای نفسانیه که آلات اویند مبدأ آثار و افعال میشود و میخواهند با این قید صور عناصر و معادن را خارج کنند چه صور آنها اگر چه کمال اول است ولی آلی نیست .

دو قید اخیر را برای اخراج نفس حیوانی ذکر کرده اند زیرا در میان حیوانات فقط انسان کایات را درک میکند و افعالی که ناشی از تفکر است از وی صادر میشود و بسکارهای فکری و حدسی میپر دازد . (۱)

در باره قدم و حدوث نفس ناطقه فلاسفه اختلاف نظر دارند از حکماء پیشین افلاطون قایل بقدم نفس است و عقیده دارد که روانهای آدمی که با اجسام اتصال دارند، ارتباط آنها فقط از باب تدبیر و تصرف است و پیش از وجود اجسام موجود بوده در جهان مجرد میزیستند . ارسطو شاگرد وی با گروهی از حکماء این معنی

(۱) برای تحقیق تعریف نفس ناطقه رجوع کن به : الشفاء بخش طبیعیات ۲۷۸

با او میخالفت کرده و گفتند که نفوس توام با حدوث ابدان حادث میشود (۱) از سلسله جنبانان عقیده حدوث نفس توام با حدوث ابدان فیلسوف ما ابن سینا است وی این عقیده را که نفوس ما پیش از پیدایش بدن مفارق از آن میزیست و قائم بخود بود. و آنکاه که که بدن تشکیل یافت بدن تعلیق گرفت با اقامه برهان ابطال کرده است (۲) و ذکر برهان ابن سینا از حوصله این تعلیق خارج است. حسین غلی راشد در کتاب «دوفیلسوف شرق و غرب» (۳) سهوا قول بقدیم نفوس را با ابن سینا نسبت داده گفته است: «عقیده شیخ الرئيس ابن سینا و پیشینیان وی بر این بود که نفس انسان درازل آفرید شده و هنگام پیدایش بدن، نفس برای انجام دادن افعال خود تعلیق تدبیری بدن پیدا میکند» اگر دانشمند مذکور به آثار شیخ مانند نجات و شفا مراجعه میگردان نسبت نا درست را به فیلسوف ما نمیداد.

نا گفته نباید گذشت که مطلع قصیده «عینیه» که یکی از آثار ابن سینا است ظاهر آ میرساند که نفس پیش از تشکیل کالبد موجود بوده و پس بسوی آن هیوط کرده است. دکتور احمد فواد الا هوانی که از ابن سینا شناسان معاصر جهان عرب است در مقدمه رساله (احوال النفس) (۴) در صحت انتساب آن قصیده با ابن سینا از همین راه شک کرده است و گفته مطالب قصیده عینیه با آنچه که از آراء اساسی شیخ در رساله نفس و آثار دیگر او آمده مخالف است زیرا نفس چنانکه که در این رساله آمده با حدوث بدن حادث میشود و قبلا موجود نبوده تا بسوی

(۱) الملل والنحل ۲ ر ۹۱ چاپ مصر

(۲) طبعمیات شفاء ۳۳ چ ایران والنجات ۴۰۰ چاپ مصر.

(۳) صفحه ۵۰ چاپ دوم ۱۳۲۲

(۴) درباره این قصیده رجوع شود به مقاله نگارنده در مجله ژوندون.

(۵) رک به احوال النفس ص ۳۴ با مقدمه و تصحیح اهوانی چاپ مصر ۱۹۵۲

بیاید بدن و در جوارش الفت گیرد. بعقیده این ناتوان شك دانشمندی مصری با آنکه ظاهر آنیر و مندمی نماید نمیتواند اعتماد ما را از صحبت انتساب آن قصیده با بن سینا سلب کند زیرا فیلسوف ما در آن قصیده رای اساسی خود را اظهار نکرده است بلکه خواسته عقیده اش عرانه افلاطون را در قالب زیبای شعر فرو ریزد و بدین وسیله زبان شعر را از زبان فلسفه امتیاز بخشد چه وی در کتاب شفا و نجات که باز بن فلسفه سخن گفته است حدوث نفس را ثابت کرده (۱۰).
 بهر حال بعقیده محققان فلاسفه نفس نا طقه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است بدین معنی که پس از مفارقت ازین کالبد خدا کی بعالم علوی ملحق میشود و فنا و زوالی برایش نتوان تصور کرد این نفس ناطقه دارای دو قوه است. یکی عالمه و دیگری عامله از قوه نخست به عقل نظری و از قوه دوم به عقل عملی عبارت کرده اند.
عقل نظری :

عقل نظری آنست که معانی کلیه و صور عقلی را درك میکند و این عقل را از جهت ادراك آن معانی مـراتب و درجاتی است به عبارت دیگر عقل بشری در سیر کمالی و قوس صعودی خود چهار مرتبه را سیر میکند و در هر مرتبه نام خاصی بخود میگرد تو ضیح اینک : انسان هنگامیکه تازه پا بر صه هستی میگذارد هیچگونه نشانه تعقل و تفکر در او وجود ندارد جز آنکه اگر بحیوانات مقایسه شود می بینیم که در انسان قوه تعقل است که حیوان فاقد آنست عقل در این مرتبه قوه و استعداد محض بوده از تمام معقولات خالی است به همین جهت او را به هیولی تشبیه کرده نامش را «عقل هیولانی» گذارده اند چون عقل از این مرتبه گذشت به مرتبه دیگر نایل میشود و در این جا اولیات یعنی معقولات بدیهی و مطالب ضروری را از قبیل اینک «کل بزرگتر از جزء است» درمی یابد و بنام «عقل بالملکه» خوانده

(۱) ر، ک به : مقاله نگارنده زیر عنوان ابن سینا و افلاطون مجله ژوندون

میشود . عقل متکامل در این مرتبه نیز متوقف نگشته به جایگاه عالیتتری صعود میکند و درین مقام معقولات نظری و کسبی را بدست می آورد یعنی معارف بدیهیه را برای حصول مجهولات نظری مقدمه قرار میدهد اگر چه بالفعل به مطالعه معقولات خود شتول نیست اما هر وقتی بخواهد می تواند به مشاهده آنها بپردازد . این مرتبت را «عقل بالفعل» خوانند سرانجام عقل انسان به مرتبه ای میرسد که صور معقولات در نزد او حاضر میشود و او بالفعل همه را مطالعه و مشاهده میکند و بدون ترتیب مقدمات واجد تمام علوم میشود این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند چه عقل در این مقام مستفاد از عقل فعال است که همواره در راه تکامل نفوس را از قوه بفعلیت میرساند تا بحد اعلی و اوج ترقی و کمال مطلوب خود نایل آیند و عقل فعال همچون آتشی است که چراغهای عقل از آن مشتعل و روشن می شود . (۱)

عقل عملی :

عقل عملی آنست که بدن انسان را از روی رویت و فکر برای انجام کارهای جزئی حرکت میدهد (۲) بدین معنی که انسان وقتی در امور عملی به تفکر پرداخت لا بد فکرش به رای و عقیدتی که بعملی از اعمال مربوط است منجر میشود ، این عقیدت صدور آن عمل را از نیروی عامله اقتضامیکند آنگاه قوه عامله بدن را بایقاع آن عمل برونق عقیدت مذکور حرکت میدهد . فی المثل شخصی بدین فکر افتاد که سفری انجام دهد این اعتقاد صدور عمل سفر را اقتضامیکند پس عقل عملی بدن را برونق همان اعتقاد بانجام دادن مسافرت وادار مینماید . بنا براین عقل عملی نیروئی است که بر بدن تسلط دارد و به تدبیر و سیاست آن میپردازد و از تدبیر و تسلط وی اخلاق بوجود می آید چنانکه فیلسوف ما گوید :

(۱) ر ، ك به : شرح اشارات ۳۶۴۲ - ۳۶۸

(۲) ر ، ك به : طبیعیات شفا

« واما قوت عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از وی آید و استنباط صناعت ، و هر آن گه وی قاهر باشد بر قوت شهوت و غضب و دیگر قوتها دو پس از وی قوت اخلاق نیک و آید و هر آن گه وی مقهور شهوت و غضب باشد از وی اخلاق بد آید » . (۱)

بعضی از عرفای اسلام برای عقل عملی نیز چهار مرتبه قرار داده اند چنانکه ملاحادی سبزواری گوید :

« واما مراتب عمل که بواسطه آنها عقل عملی چهار میشود : تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناست پس اول تهذیب ظاهر است باستعمال نوامیس الهیه و شرایع نبویه و امتثال او امر و نواهی آنها دوم تهذیب باطن از ملکات رذیله و نشاندن غبار ره . سیم آرایش یافتن بملکات حمیده رو حانیین بسبب ملکه اتصال آنها »

« چهارم انفصال از خود بالکلیت و اتصال بحق بقصر نظر بر ملاحظه جمال و جلال او که فنا فی الله و بقا بالله گویند » (۲)

این بود شرح دقیقی که بآرموز داستان سلمان و اسال ارتباط دارد . حالا در پرتو آن میتوانیم آرموز داستان را دریابیم .

تاویل آرموز آن مطابق باتلخیص محقق طوسی از ترجمه حنین (۳)

حنین است :

پادشاه : عقل فعال است

حکیم که مدبر مملکت پادشاه بود : فیضی است که از عقول ما فوق بر عقل فعال میرسد .

سلمان : نفس ناطقه است که عقل فعال بدون استعانت بجسمانیات او را افاضه کرده است .

اسال : قوه بدنیه حیوانیه است که نفس ناطقه بدان قوه کمال پیدا

(۱) رساله نفس ۲۴ به تصحیح و مقدمه دکتور موسی عمید تهران

(۲) اسرار الحکم ۳۰۹ تهران

(۳) همین رساله دیده شود

میکنند و باوانس میگیرد عشق سلامان با بسال: میل نفس ناطقه است بلذات بدنی.

فرار سلامان و ابسال بماوراء بحر مغرب: انغماس و فرو رفتن نفس انسانی و قوای بدنی اوست در امور فانیة بعید از حق و بجهت آنکه عمر گرانبهای خود را بواسطه اشتغال بکارهای دوزخ حقیقت بیهوده تلف گردند.

مراد از عذاب کردن ملک اندور بحرمان با آنکه باهم تماس داشتند آنست که نفس با فتور و ضعف قوای بدن از افعال خود پس از سن انحطاط میل دارد که در قالب بدن باقی بماند.

رجوع سلامان بسوی پدرش: دریافت نفس ناطقه است کمال خود را و پشیمانی از اشتغال بیاطل. انداختن اندو خود را در بحر ورود بدن و نفس است در ورطه هلاک اما هلاک نفس از انجهت است که قوا و مزاج او منحل میشود و هلاک نفس از ان جهت است که بدن را بدرقه میکنند. و مراد از نجات سلامان: بقای نفس است پس از خروج از بدن و اطلاع او بر صورت «زهرة» التذاذ و یست به کمالات عقلیه و مقصود از جلوس او بر سریر پادشاهی: وصول نفس است بکمال حقیقی خود. آندو تاهرمی که باگذشت زمان باقی مانده اند: عبارت است از صورت و ماده جسمانی.

محقق طوسی در پایان این تاویل میگوید: «این بود تاویل قصه. سلامان با آنچه که شیخ (در کلام خود در آغاز مقامات العارفین) قصد کرده مطابق است. اما ابسال با مقصود وی مطابقت ندارد زیرا وی با بسال درجه عارف را در عرفان اراده کرده و درین تاویل مثل برای چیز است که عارف را از عرفان و کمال باز میدارد پس بدین وجه این داستان با آنچه که شیخ بیان کرده مناسبت ندارد و این بر قصور فهم واضع ان از وصول بفهم غرض شیخ از قصه سلامان و ابسال دلالت میکند» (۱)

پس محقق طوسی حاصل قصه سلامان و ابسال خود ابن سینا را آورده است (۱) و آنرا بدینسان تاویل کرده است :

سلامان: نفس ناطقه است.

ابسال نظریست که از مرتبت عقل هیولانی ارتقا کرده تا بدرجه عقل بالمستفاد رسیده و همین است درجات او در عرفان اگر بسوی کمال خود ارتقا کند.

جفت سلامان: قوه بدنیه است که انسان را بشهوت و غضب امر میکند و این قوه با نفس اتحاد دارد. عشق جفت سلامان با بسال میل آن قوه است به تسخیر عقل، آنسان که قوای دیگر را تحت فرمان خود آورده تا عقل او را در حصول ارمانهای فنا پذیرش فرمانبرد.

امتناع ابسال از وی: انجذاب و تمایل عقل است بسوی عالمش.

خواهر زوجه سلامان عبارت است از: قوه عملیه که عقل عملی نامیده میشود و مطیع عقل نظریست و آن «نفس مطمئنه» است.

جلوه دادن وی خویش را عوض خواهرش در موصلات ابسال تواند بود از: وسوسه کردن نفس اماره مطالب بست خود را و ترویج آنها را بصورت مصالح حقیقت دار.

برقع لامع و درخشان که از ابر تیره انکشاف نمود عبارت است از: کشش و جذبه الهی که در اثنای اشتغال بامور ناپایدار دنیوی از عالم قدس ساجد میشود و آن جذبه ای است از جذبات حق.

اعراض ابسال از ان زن: اجتناب عقل است از هواهای نفسانی.

فتح ابسال اقبالیم و بلند را برای برادر خود سلامان عبارت است از: اطلاع نفس بسبب قوه نظریه بر جبروت و ملکوت و ترقی وی بسوی عالم الهی و قدرت وی بسبب قوه عملیه بر حسن تدبیر وی در مصالح بدن و در نظم امور منازل و تمدن.

مراد از ترك عساكر ابسال را در معرکه جدال: انقطاع قوه

حیه ، خیالیه و وهمیه است از نفس هنگام عروج عقل نظری
بسوی عالم قدس و ملائعالی .
فتور و ضعف آن نیروها از جهت عدم التفات نفس ناطقه است
بسوی آنها .

تغذی بشیر و حیث : افاضه شدن کمالات و علوم و معارف است
بر نفس از مجردات و مفارقات عالم بالا اختلال حال سلامان و غم
و اندوه وی جهت فوت اقبال : اضطراب نفس است در هنگام
اهمال او در امور مملکت بدن .

رجوع اقبال نزد سلامان عبارت است از التفات عقل به النظام
مصالح و تدبیر بدن آشپز « طابخ » : قوه غضبیه است که هنگام
طلب انتقام مشتعل میشود .

خوانسار « طاعم » : قوه شهویه است که مایحتاج بدن را جذب میکنند .
اتفاق آندی بر هلاک اقبال اشارتست باضمحلال عقل در پایان عمر
با استعمال نفس اماره آن دورا و هلاک سلامان هر سه را اشارت
بترك نفس است قوای بدنی را در آخر عمر و زوال هیجان غضب
و شهوت و انکسار عادت آنها .

گذاشتن سلامان ملک را و تفویض آن بغير عبارتست از : انقطاع
نفس از تدبیر بدن و گردیدن بدنست تحت تصرف غیر او .
هدف فلسفی داستان :

داستان رمزی سلامان و اقبال نبرد نفس ناطقه را با قوه شهوت
و غضب و سیر کمالاتی او را و اینکه چگونه بکمال و سعادت خود نایل
میشود نشان میدهد پس هدف فلسفی این داستان و عبارت دیگر
آنچه ما از آن حکایت می آموزیم ، مطابق با مشرب ابن سینا کیفیت
رسیدن انسان است بکمال واقعی و سعادت حقیقی خود .
آدمی وقتی که بکمال خود رسید از حصول کمال برای او
لذت دست میدهد آنگاه از دریافت لذت حقیقی بسعادت میرسد

و «لیکجهت آن جهانی» میشود. در تحقیق لذت باید نخست انسان
ماهیت شیء لذیذ را ادراک کنند. چون ادراک بر دو قسم است :
حسی و عقلی از یغرو لذت نیز بر دو گونه است : یکی لذت حسی
و دیگری لذت عقلی و ادراک حسی نظر باختلاف حواس باز بدو قسم
دیگر انقسام می یابد یکی ادراک حسی ظاهری و دیگری ادراک
حسی باطنی. از یغرو لذت حسی دو قسم میشود : نخست لذت حسی
ظاهری که بحواس ظاهر تعلق دارد مانند قوه بصره که از احساس
جمال معشوق لذت میبرد دوم لذت حسی باطنی که بقوای باطن
از قبیل واهمه و مخیله و ذاکره ارتباط دارد مانند امید، شوق
و نظیر آن (۱) بنا برین بعقیده این سیما هر قوه نفسانی دارای لذت
و خیر و کمالاتی است مخصوص بخود فی المثل لذت و خیر قوه شهویه
در لباس و طعام مناسب و ملائمه و لذت غضب در ظفر و غلبه بر غیر
و لذت و هم در امید و لذت حفظ در تذکر امور مناسب گذشته است.
وی گوید : «هر قوتی که هست از قوتهای نفسانی آن را لذت است
و الهی، چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوتها. پس لذت بصر آنست
که صورتهای متناسب نیکو ادراک کنند و لذت سمع در الحان منتظم
است و الهی ایشان در ضد این (۱).

در اینجا پرسشی در میان می آید که کدام يك از این لذات قویتر
و عالیتر است تا از ادراک و حصول آن سعادت نایل شویم ؟ فیلسوف
ما عقیده دارد که لذت بحسب تفاوت ادراک و مدرک و قوای مدرک
تفاوت پیدا میکند از یغرو هر قوه که کمالاتش تمامتر، بیشتر، درازتر
و خود آن قوه نیز کاملتر و در عین حال ادراکش هم قویتر باشد لابد
لذت آن قوه برتر و شریفتر و قویتر از لذات دیگر خواهد بود مثلاً
لذتی که چشم سالم از جمال معشوقه در می یابد از لذتی که چشم
مریض و ضعیف از وی حاصل میکند قویتر است همچنان ادراک قوه

هر قدر قویتر باشد لذت آن نیز بیشتر است فی المثل وقتی عاشق معشوقه خود را از مسافت نزدیک ببیند لذت بیشتر برایش دست میدهد تا از مسافت دور. همچنین مدرک «بفتح را» هر قدر کاملتر باشد لذتی که از حصول آن حاصل میشود برتر و عالیتر خواهد بود مثلاً معشوقه هر اندازه زیباتر باشد لذت دیدارش نیز بیشتر است (۱) پس با قبول این اصول لذات باطنی از لذات حسی ظاهری قویتر و لذت عقلی از تمام آنها کاملتر و شریفتر و عالیتر است. زیرا عقل از آن جهت که مجرد است از قوای حسی که مادی هستند شریفتر است و از سوی دیگر ادراک قوه عاقله از ادراک قوای حسی قویتر باشد زیرا عقل بذات خود و بدون وساطت چیز دیگر به تعقل میبرد از در حالیکه قوای حسی بواسطه آلات محسوسات را ادراک میکنند و علاوه بر آن مدرکات عقل چون امور کلیه است و کلیات از مدرکات حواس که جزئیات است قویتر میباشد. بعقیده ابن سینا هر گاه لذت عقلی را با لذت حیوانی مقایسه کنیم بدین نتیجه میرسیم که لذت عقلی از لذت حسی در کیفیت و کمیت قویتر و عالیتر است اما از نظر کیفیت عقل خود را بکنیه معقولات میرساند و از خلال ظواهر با عمق ما هیت اشیاء نفوذ میکند و حقیقت را آنان که هست ادراک میخماید در حالیکه حواس در تنگنای ظواهر گرفتارند و فقط با حساس اموری که بسطح و ظاهر اجسام ارتباط دارد نایل میشوند و بحریم حقیقت اشیاء راه ندارند ازینرو ادراک عقلی مجرد از شوب و غش و ادراکات حسی همه اش شوب است. اما از لحاظ کمیت میتوان گفت که عدد تفصیل معقولات تقریباً نامتناهی است چه عقل کلیات را درک میکند و معقولات کلمی بر تمام افراد نامتناهی خود محیط و صادق است. مثلاً قوه عاقله در اثر ادراک این قضیه که آتش سوزاننده است بر تمام افراد گذشته، آینده و خارجیه و ذهنیه آتش احاطه پیدا میکند در حالیکه

مدرکات حواس در چند جنس معدود محصور است و اگر تکثر یا بد
تکثر آن لذت و صفت خواهد بود مانند دو حالات مختلف . (۱)
ابن سینا اظهار میدارد : عوام گمان میکنند لذات قوی و عالی
لذات حسی است و جز آن لذت دیگر یا اصلا وجود ندارد و خیالی
بیش نیست و اگر وجود هم داشته باشد نسبت به لذات حسی ضعیف
و ناچیز خواهد بود وی در ابطال این زعم فاسد و اثبات این مطلب
که لذت باطنی از لذت حسی ظاهر قویتر است، تاجیه رسد به لذت
عقلی، چند وجه آورده است که خلاصه اش اینست : نخست آنکه
در میان لذات حسی لذت طعام و نسکاح از همه قویتر است . معذک
کسی که بیازی نرد یا بطرئج فی المثل مشغول باشد اگر در این حال
برایش طعام یا منکوحی را حاضر کنند وی بسبب آن لذت و همی
که ممکن است از غلبه بر حریف برایش دست دهد هرگز بدا نها
توجه نمیکند و با کمال دقت بیازی خود ادامه میدهد پس اگر این لذت
و عمومی قویتر نباشد چرا وی آنرا تر جیح داده است ؟ دیگر آنکه
انسان در بسا اوقات بطعام یا پول یا لباس خود سخت نیازمند است
معذک آنرا به محتاجی انعام میکنند پس اگر لذت ایثار قویتر نباشد چرا وی
آنرا بر لذت طعام و جز آن برتری داده است (۲) ابن سینا در پایان آن وجوه
نتیجه میگیرد که : وقتی لذات باطنی ، اگر چه عقلی نیست ، از لذات
ظاهری عظیم تر باشد پس لذت عقلی چگونه خواهد بود ؟ ازینرو
بگفتار کسی که سعادت انسان را در خوردن و آشامیدن و جماع
کردن منحصر میداند سازوار نیست گوش فرادهیم زیرا در این صورت
لازم می آید که حال چار پایان لذیذتر و خرم تر از حال فرشتگان

(۱) شرح اشارات ۲/۲۴۷

(۲) در ماده تفصیل آن و حواله رجوع شود به الاشارات ۲/۲۱۳ - شرحی الاشارات ۲/۸۶

باشد ذلك لا يقوله الا الحمار (۱)

چون لذت عبارت از ادراك كمال است و تقسیم هر قوه كمال و خیر مخصوص بخود دارد پس بعقیده فیلسوف كمال عقل آنست كه بقدر توان خود ذات خداوند را بشناسد و معلومات و مخلوقات را به ترتیبی كه از واجب الو جود صدور یافته اند در یابد و ادراكش باید از شائبه گمان و وهم خالی باشد آنگاه كه قوه عاقله به تمام موجودات از واجب تا ممكن و از قدیم تا حادث علم یقینی حاصل كرد بكمال شخص خود نایل گشته عقل بالفعل می شود و از حصول این كمال لذت بسزا برای وی دست می دهد كه از آن بلذت عقلی تعبیر کرده اند (۲) اما كمال انسان در ناحیه عمل آنست كه باخلاق پسندیده متخلق گردد و به فضایل آراسته شود. اخلاق نیکو آنگاه تحقق می یابد كه قوای حیوانی تابع عقل عملی و عقل عملی مطیع قوه نظری باشد. عبارت دیگر هر گاه انسان در اخلاق خود از افراط و تفریط دوری نماید و از حد وسط تجاوز نکند دادگر و عقیف و شجاع باشد باهل منزل و اجتماع. معاملات رفتار نیکو کند و همه چنان از حکمت نظری كه عبارت است از علم بحقایق اشیاء بهره مند باشند در این صورت در ناحیه علم و عمل بحد كمال خود رسیده است و بقول ابن سینا (۳) در زمره کسانی بشمار میرود كه در حق ایشان گفته شده: «و السابقون السابقون اولئك المقربون» وی گوید: «چون نفس مردم بدین غایت رسید در علم و اخلاق، وی بر جهت فضیلت باشد و این غایت كمال مردم است و درین غایت نفس مردم در رتبت ملك باشد» (۴) و فیتی كه قوه نظری و عملی بحد كمال خود رسید نفس ناطقه به سعادت حقیقی خود نایل میشود و پس از ترك كمال به خاکی به عالم علوی صعود میكند.

(۱) الاشارات ۲۱۴۳ - ابواب الاشارات ۱۲۳ مصر (۲) الاشارات ۲۱۷۳

(۳) رسالة فی احوال النفس ۳۶

(۴) رسالة نفس ۲۶

این بود هدف فلسفی داستان سالمان و ابسال که ابن سینا بدان
اشارت کرد: ثم حل الرمز ان اطلقت .
صوفی و فیلسوف هر دو میخواهند بسعادت حقیقی نایل شود و در
نظر هر دو سعادت حقیقی وقتی حاصل میشود که انسان بخداوند
ارتباط پیدا کند اما اختلاف در اینست که فیلسوف از طریق تأمل و نظر
عقلی و اتصال به عقل فعال در جستجوی سعادت است و صوفی عمل
و ریاضت را وسیله قرار میدهد و ازینراه به مرتبه فناء فی الله و از
آنجا به مقام بقاء فی الله صعود میکند و درین مقام خود را معبود
حقیقی میداند. عارف بزرگوار ماسیر کمالی و فوس صعودی انسان
را چنین شرح داده است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم بحجوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم با یدم جستن ر قو	کل شی ها لك الا وجهه
بار دیگر از ملائک قربان شوم	آنچه اندر هم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گو یدم کانا الیه را جعون (۱)

در نظر جامی نیز عارف باید دل را از تعلق بماسوای حق تجرید
و پاک کند و در مقام «لا» و «هو» قرار گیرد یعنی به «لا» نفی ماسوی
و به «هو» اثبات او نماید تا به سعادت حقیقی نایل شود و بسرا دق
لا هوت برسد:

لا وهو هر دو نفی و اثبات اند
نسافسی غیر و مثبت ذات اند

چند از این غافلی و گمراهی

لا وهو ورد خود کن ای لاهی

نا دهد لا وهوت قوت و قوت

ببرد تا سرا دق لا هوت

به واد هوس در او نرسی

تا ز لا ننگذری بهو نرسی

بعقیده این ناچیز همین اشتراک در هدف بود که جامی را بر آن داشت تا داستان فلسفی مسلمان و ارباب را برشته نظم کشد زیرا جامی در مثنوی مسلمان نظرش در اینست که چگونه انسان میتواند در اثر آتش رباذتهای سخت دامن از شهوات حیوانی بر فشانند و از قید هوا و هوس آزاد شود و بکمالات بلند خود که جمال عقل را نورانی میکند برسد تا بدینجا با فیلسوف موافق است اما در این نکته : « تا ز لا ننگذری بهو نرسی » نظرش با نظر فیلسوف اختلاف پیدا میکند زیرا فیلسوف از هر چه بگذرد از « لا » یعنی ماسوا نمیتواند قطع علاقه نماید . جامی در پایان تاویل رموز داستان مسلمان میگوید :

با تو گفتم مجمل این اسرار را

مختصر آوردم این گفتار را

گر مفصل بایدت فکری بسکن

تا به تفصیل آیدت اسرار کهن

آیا مقصود عارف ما از آن اسرار کهن که در تاویل داستان از تفصیلش خود داری کرده و تا آنجا پیش رفته که فیلسوف میرو و دافنا خواهد بود ؟ ؟

فهذا غاية ما تيسر لي في هذا الباب والحمد لله اولاً و آخراً

(محمد اسماعیل مبلغ)

فهرست

- (۱) سلامان و ابسال صفحه ۱
- (۲) ترجمه عربی حنین بن اسحاق صفحه ۴
- (۳) وجه دیدگرازا بن سینا صفحه ۱۳
- (۴) وجه سوم به نقل ابن طفیل صفحه ۱۶
- (۵) سلامان و ابسال جامی صفحه ۲۰
مآخذ جامی صفحه ۲۴
- تاویل رموز داستان صفحه ۲۷
- (۶) مطالعه داخلی داستان صفحه ۳۱
- (۷) بررسی انتقادی صفحه ۴۰
- (۸) نیروی سخنوری و قدرت ادبی صفحه ۵۷
تعلیق : ۵۴ تا آخر کتاب .

تصحیح اغلاط

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱	۲۱	گمر غایه	گمر انما یه
۲	۱۵	اوپا	اروپا
۵	۳	ضغ	وضع
۵	۲۳	سوحین	شرحین
۵	۲۴	۵۲۳۱	۱۲۳۱
۷	۱۶	گماز	گمار
۱۴	۱۵	چو پیش	چون پیش
۱۷	۲۰	ابن رشید	ابن رشده
۱۷	۴	غراوان	غراوان
۲۱	۶	پروشنگام	پرو رشنگام
۲۲	۲۱	هجرب	هجرت
۲۴	۴	ابن طلیل	ابن طفیل
۲۵	۲۳	Yenlis	Venus
۲۶	۲۶	آلهه	الیه
۲۹	۴	النبیه	النبیه
۲۹	۱۶	البحر	البحر
۲۹	۲۲	نماند	بماند
۳۳	۱۳	کشادند	کشادند
۳۳	۲۱	بستم	ببستم
۳۴	۲۳	عبزت	عبرت
»	»	ابسان	ابسال
۳۳	۴	سمادیت	سمایت
۳۹	۱۶	هینی	د نیا
۳۹	۱۹	مقهر	مقهور
۳۹	۲۰	اندزها	اندزها
۳۹	پاورقی به صفحه ۳۸ مربوط است.		
۳۹	۲۲	رسیا نیدن	رسیا نیدن

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۳۹	۲۳	مستعمل	مستعمل
۳۹	۲۳	بیہقی	بیہقی
۴۲	۷	البثہ	البثہ
۴۳	۱۳	خیالی	خیالی
۴۳	۲۵	العارفین	العارفین
۴۳	۲۵	یخصون	یخصون
۴۴	۱	می حیا نہم	فی حیا تہم
۴۴	۲	عالم	الی عالم
۴۴	۱۴	شا ید حزدہ	شا ید ہمین خردہ
۴۴	۲۱	قبول	يقول
۴۴	۲۲	رامیکردند	یسکردند
۴۵	۱۴	الہی	اللہی
۴۵	۲۱	آناو	آناو
۴۶	۱۱	منطق	منطقی
۵۱	۱۵	مشاط چہ	مشاطہ چو

(تصحیح اغلاط تعلیق)

۲	۱۱	نقد النثر	نقد النثر
۴	۲۱	تلفسف	تلفظ
۵	۲۰	آنر	آنرا
۷	۱۱	سفر اط	سقراط
۸	۸	حینی	حسینی
۹	۱۹	کا نیکہ	کسا نیکہ
۱۰	۵	صورد	صور
۱۲	۱۴	گفت	گفتہ
۱۳	۳	قبل	قبل
۱۳	۲۷	اجبیہ	أجبیہ
۱۳	۲۷	اجتہ با لنعم	اجبیہ با لنعم
۱۳	۲۸	غیاث لغات	غیاث اللغات
۱۴	۱۴	لفظ	لفظ

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۵	۱۴	نخت	نخت
۱۵	۲۳	عل	عقل
۱۸	۴	با عدال	با عدال
۱۸	۱۲	حدیسه	الحد سیه
۱۸	۱۳	بد نیان	بد بنسال
۱۸	۱۴	در	»
۱۸	۱۷	تجلیل	تجلیل
۲۰	۹۱	کره	کرده
۲۱	۱	بیاید بدن	بذن بیاید
۳۱	۲	صحبت	صحبت
۲۲	۴	شتول	مشغول
۲۳	۳	دو	ذا مد چاپ شده است
۲۴	۷	اندور	آند ورا
۲۴	۸	انست	اینست
۲۴	۱۴	هلدك	هلاک
۲۵	۴	ابسال نظر یست	ابسال قوه نظر یست
۲۵	۶	عملی	عملی
۲۵	۲۲	بلدد	بلاد
۲۶	۱	حیه	حیه
۲۶	۲	اعلاى	اعلا
۲۶	۱۸	نقس	نفس
۲۷	۱۰	نظر یر	نظا یر
۲۷	۲۱	درار تر	دراز تر
۲۸	۱۱	مسحوسات	محموسات
۲۸	۱۳	مقابله	مقابله
۲۸	۱۵	بکنیه	بیکنیه
۲۸	۱۷	آنان	آسان
۳۱	۲۲	نسا فی	نافی
۳۲	۱۸	اسرار کهن	سرگهن



**A GLANCE AT
SALAMAN AND ABSAL
OF
JAMI
AND ITS ANTECEDENTS
BY
ABDUL HAI HABIBI
WITH
A COMMENTARY BY M. ISMAIL MUBALLIGH**

KBUL

1964